Das unbewußte Geistesleben.

Zweiter Theil.

Das
unbewußte Geistesleben
und
die göttliche Offenbarung.

Ein Versuch

durch genauere Kenntniß der menschlichen Seele Religion und Wissenschaft zu versöhnen.

Zweiter Theil.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1859.

Inhaltsverzeichniß.

Meine Ansicht über einige religiöse Fragen.

Es ist ebenso widersinnig, etwas glauben zu sollen, was man nicht für wahr hält, als etwas nicht glauben zu dürfen, von dessen Wahrheit man überzeugt ist; denn der Glaube ist das Wissen nach der Abstufung der individuellen Bildung.

Dies schließt aber nicht aus, daß man etwas Unverstandenes, was alle glauben, in Frömmigkeit seinem Gedächtnisse anvertraut, in der Hoffnung, es dereinst verstehen zu lernen, und daß hinwiederum der Glaube an etwas, was die meisten für unwahr halten, der echten Frömmigkeit keinen Eintrag thut.

Einleitung.

In dem ersten Theile wurde eine Reihe von Sätzen aufgestellt, welche als anthropologische Skizze allen weitern Untersuchungen zur Grundlage dienen sollten. Der Mensch, der sich als einheitliches Wesen fühlt und weiß, wurde zum Zwecke der bessern Einsicht in die höchst zusammengesetzte Gliederung seiner geistigen und körperlichen Kräfte und deren Beziehung untereinander, zur Außenwelt und zu seinem Schöpfer in verschiedene Theile auseinander gelegt, und deren gegenseitig sich bedingendes Zusammengehören nachgewiesen. Hierauf folgte eine Schilderung der seltenern ohne Bewußtsein geschehenden Einwirkungen des Geistes in der Natur, oder wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, der lebensmagnetischen und magischen Erscheinungen, soweit sie für den vorliegenden Zweck von Werth zu sein schienen. Diese letztern sollten gewissermaßen zur empirischen Beglaubigung der frühern beweislos hingestellten Behauptungen dienen, zugleich aber durch die vorausgeschickte Theorie eine psychologische und naturwissenschaftliche Erklärung finden, welche in diesem

Zusammenhange den Vorzug der Durchführung eines einheitlichen Princips enthalten dürfte, und obgleich durch verschiedene Hypothesen gestützt, das Zauberhafte und anscheinend Uebernatürliche dieser Erscheinungen leichter und zwangloser erklärt, als dies ohne die von uns aufgestellten Annahmen geschehen könnte. Beide sollten also zur gegenseitigen Ergänzung dienen; das Phämomen als Bestätigung der theoretischen Voraussetzung, diese umgekehrt als Erklärung der sonst unerklärlichen Erscheinungen. In dieser Weise zu einem sich gegenseitig durchdringenden Ganzen verbunden, wird der erste Theil als Grundlage für die Betrachtung einiger Religionslehren dienen und, wie ich hoffe, nicht unwesentlich zur richtigen Auffassung derselben beitragen.

Es wird niemand leugnen können, daß zum richtigen Verständnisse der überlieferten Glaubenslehren die genaue Kenntniß des Menschen nach seiner körperlichen und geistigen Organisation erfordert wird. Wo eine solche wissenschaftliche Grundlegung fehlt, wird bei Beurtheilung der höhern Beziehungen der menschlichen Seele zu dem übersinnlichen Jenseits stets ein haltloses Schwanken entstehen, welches entweder dem Glauben an das Uebernatürliche und Wunderbare eine zu ausschließliche Berechtigung einräumt und somit die natürliche Verbindung der geistigen Welt mit der sinnlichen, in der sie wurzelt, untergräbt und zerreißt, oder man wird im Vertrauen auf die positiven Resultate wissenschaftlicher Forschung diesen höhern nur geahnten Zusammenhang mit dem Jenseits schlechtweg leugnen. Eine Alternative, welche unvermeidlich ist, sobald man seinen Standpunkt so enge abgrenzt, als dies in der Regel sowol von Theologen als von Naturforschern und Psychologen zu geschehen pflegt. Die Kenntniß dieses ganzen

Gebiets der unbewußten Geisteswirkungen ist nun nach unserer Ansicht der einzige Weg, welcher über diese Schwierigkeit hinaushilft und davor bewahrt, in einseitige Richtungen zu verfallen. Die Ueberzeugung, daß ein Geist durch die Unendlichkeit der Wesen sich hindurchschlingt und daß ohne seinen Hauch auch das Stäubchen nicht bestehen könnte, zwingt uns, die Welt als ein großes organisches Ganzes anzuschauen, dessen Theile so innig mit dem Ganzen verwebt sind, daß sie in ihrer Trennung von der Totalität nicht mehr in ihrer wahren Wesenheit erkannt werden können. Ebenso kann es auf keine Weise gelingen, den Menschen, gesondert von dem Weltganzen, als Einzelwesen zu ergründen, wenn man nicht zugleich anerkennt, daß wir seine geistige Ergänzung außerhalb seiner individuellen phänomenalen Existenz zu suchen haben. Erst wenn man einzusehen gelernt hat, daß der Mensch an sich ein unfertiges, in sich nicht abgeschlossenes Wesen ist, welches, um als ein selbständiges zu existiren, der ununterbrochenen geistigen und körperlichen Einwirkung eines ihm nicht Angehörenden, d. h. des göttlichen Geistes bedarf und nachdem man sich klare Rechenschaft abgelegt, daß die centrale Einheit dieses lebendigen Körperlichen, welche wir Seele nennen, als bewußtlose Anlage in sich vergehen müßte, wenn nicht das göttliche Princip des Geistes sie zur selbstbewußten Wesenheit erheben würde und durch seine beständige Einwirkung den Menschen zu einer vervollkommnungsfähigen Persönlichkeit herausgestaltete, — kann von einer Erforschung der menschlichen Natur nach allen Seiten hin geredet werden. Von diesem Standpunkte betrachtet, wird es sogleich zur unwiderleglichen Gewißheit, daß ein Mensch ohne Religion, d. h. ohne das Bewußtsein seines unauflöslichen Zusammenhangs mit Gott und seiner immerwährenden Ab-

hängigkeit von dem in ihm wirkenden göttlichen Geist nur mit Unrecht diesen Namen führt. In Wahrheit wird er erst ein Mensch durch das ahnungsvolle Erkennen dieses höhern Göttlichen in ihm, welches einen integrirenden Bestandtheil seines Wesens ausmacht und ohne welches auch die lebendige Seele und der Stoff, der seinen Körper bildet, kein selbständiges Beharrungsvermögen haben würden. Will man also den Menschen nach seinen Bestandtheilen beschreiben, so wird man geradezu sagen müssen, daß ein Theil von ihm und zwar der wesentlichste Theil im Himmel zu suchen ist, nicht auf der Erde; daß die Wurzeln seines Daseins hinaufreichen in die Sphäre des Göttlichen und mit diesem so innig verwachsen sind, daß eine Trennung von demselben einer Vernichtung des ganzen Menschen gleichkommt. Die Fiction eines von Gott unabhängigen Daseins, welches in allen Stücken seine Selbstbestimmung auch gegen Gott geltend machen könne, existirt nur für den verwilderten oder gedankenlosen Menschen; die umgekehrte Annahme des falschen Pantheismus dagegen, der jede Spur einer Selbständigkeit der menschlichen Seele in dem allgemeinen Geiste aufgehen läßt und das Geschöpf zum Automaten des göttlichen Willens oder zur Modalität und Erscheinungsform des göttlichen Wesens machen möchte, ist weiter nichts als eine Ausgeburt des philosophirenden Hochmuths, der sich einbildet, aus dem Schimmer des Göttlichen in seiner Seele durch kühne Rückschlüsse die geistige Centralsonne construiren zu können. Die einzige sichere Erkenntniß, auf welche eine philosophische Untersuchung, die nicht durch vorgefaßtes Urtheil und gelehrte Selbstüberschätzung geblendet ist, nach unserm Dafürhalten stets zurückführen muß, ist die Unterscheidung des der Endlichkeit unterworfenen, mit einer gewissen beschränkten Freiheit sich bewegenden Seelenlebens im Menschen von dem ewigen Göttlichen, sich selbst Gleichen in allen

Wesen, die der nämlichen Stufe angehören. Und dieses Göttliche muß als das ihm nicht eigen Zugehörige, jedoch ihm in jedem Moment zu Theil Werdende angesehen werden, welches als ergänzender Bestandtheil seines Wesens hinaufweist zum Schöpfer aller Creatur, und dem sich selbst Prüfenden seine immerwährende Abhängigkeit von Gott vor das Bewußtsein führt. Religion ist daher nicht etwas auf besondere Weise von außen her in unser Bewußtsein Aufzunehmendes, und das Göttliche ist nicht blos deshalb, weil es unserm Geiste verwandt ist, demselben erkennbar, sondern die Erkenntniß, daß der Geist als ergänzender Factor unsers eigenen Wesens aus Gott, als dem Urquell des Geistes stammt, ist selbst schon Religion und trägt schon die ganze Fülle der religiösen Beziehungen zu Gott im Keime in sich. Mensch sein und Religion haben ist für den, der die menschliche Natur nach ihrem innersten Wesen und ihren Beziehungen zu Gott und Welt mit Ernst geprüft hat, ein gleichbedeutender Ausdruck, und nur für den, der die wahre Abstammung des menschlichen Geistes verkannt hat, tritt das Göttliche dem eigenen Geiste anscheinend als ein Fremdes gegenüber.

Hiermit wäre nun nachgewiesen, daß schon nach der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen das dunkle Bewußtsein seines nahen Verhältnisses zu Gott in der Anlage vorhanden sein müsse, welches allerdings durch Erziehung, Bildung und Gesittung, und durch Theilnahme an der höhern Erkenntniß, die nur durch Auserwählte Gottes im Wege der Offenbarung den Menschen zu Theil werden kann, zu demjenigen religiösen Wissen erhoben werden kann, welches wir in der Christenheit antreffen. Für ein durch religiöse und wissenschaftliche Ausbildung richtig geleitetes verständiges Urtheil wird deshalb nichts einfacher und selbstverständlicher erscheinen als die christliche Lehre von der Abhängigkeit des

Menschen von Gott und der Unterwerfung unter seinen Willen mit selbstverleugnendem Gehorsam; denn in dieser hingebenden Unterordnung findet er erst die Ergänzung seines bis dahin unvollständigen Wesens; durch die innige Vereinigung mit dem Geiste wird er zum wahren Menschen.

So wenig ich mich nun, wie schon früher gesagt, zu der Ansicht hinneige, als seien die Offenbarungen aus dem Munde Christi und seiner Apostel für das religiöse Bedürfniß zu entbehren, oder etwa durch selbsterhaltene Inspirationen, welche dem einzelnen zu Theil werden, zu ersetzen; so kann ich mich doch auf keine Weise überzeugen, daß in den Büchern der Heiligen Schrift etwas enthalten sein sollte, was nicht schon ursprünglich der Gesammtheit des Geistes angehörte; denn wenn der Geist das Göttliche ist, welches in dem Menschen wohnt und welches je nach der Befähigung und der sittlichen Beschaffenheit der Seele zum Bewußtsein kommt, so ist auch die höchste religiöse Erkenntniß, möge sie kommen woher sie wolle, eine unmittelbare Verleihung des in uns wohnenden eigenen Geistes, und keine Offenbarung könnte, von außen dargeboten, unser Eigenthum werden, wenn sie nicht selbst schon längst in unbewußter Weise unserm Geiste angehörte und nur der Anregung von außen bedürfte, um in das Bewußtsein zu treten. Den Geist aber, der eine seltene Erkenntniß religiöser Dinge in den Menschen erschließt, der sie zu göttlichen Gedanken und zu Werken hoher Frömmigkeit begeistert, nennt die Schrift den Heiligen Geist und läßt denselben durch einen besondern Act der Verleihung auf den Menschen herniederfahren, als wenn hiermit ein anderer Geist gemeint sei als derjenige, der schon von unserer Geburt an

in uns lebte. Eine besondere, manchmal momentane Einwirkung Gottes muß dann auch wirklich unter diesem Ausdruck verstanden werden, aber auch diese wird nur als ein erhöhtes mächtigeres Einströmen unsers eigenen Geistes anzusehen sein. Durch eine Gegenüberstellung des Heiligen Geistes gegen den menschlichen Geist würde die Einheit des allwaltenden Gottesgeistes zerrissen und eine bildliche Personification eingeführt, welche die Einheit des menschlichen Wesens aufzuheben droht, indem sie dem göttlichen Geiste den menschlichen als einen von Natur unheiligen gegenübertreten läßt. Für diesen letztern ist aber nach unserer Eintheilung in dem Menschen kein Raum, denn unser eigener Geist ist göttlich und heilig, solange wir uns von ihm leiten lassen; er hört auch dadurch nicht auf heilig zu sein, daß wir ihn zu ungöttlichen Zwecken gebrauchen. Wenn es nun aber dennoch in der Schrift zu wiederholten malen heißt, daß der Heilige Geist vom Himmel herabgesandt mit unserm Geiste in Beziehung tritt, so kann uns ein solcher bildlicher Ausdruck nicht irre machen, denn abgesehen davon, daß es hier zunächst darauf ankäme, die biblische Ausdrucksweise in uns geläufige Begriffe zu übersetzen, steht auch für uns, wie dies bereits bemerkt wurde, die Thatsache einer besondern Einwirkung Gottes, also einer urplötzlichen Verleihung des Heiligen Geistes fest.

Eine weitere Folge dieses ursprünglichen Geeintseins mit Gott würde nun auch darin bestehen, daß eine Sittlichkeit, welche der religiösen Grundlage entbehrte, nicht gedacht werden kann. Eine Moralität des Einzelnen, oder ein ethisches Zusammenleben einer größern Gemeinschaft, welche auf Zweckmäßigkeitsgründe weltlicher Art, auf Gewohnheit, auf Uebereinkommen oder irgendwelche andere Basis gegründet sein mag, welche mit dem Verhältnisse des Menschen zu Gott

nichts zu schaffen hat, kann wol dem Schein nach vorhanden sein; da aber das zu dieser sittlichen Handlungsweise Bestimmende immer nur der Geist sein kann, dessen Mahnungen mehr oder weniger zur Klarheit gelangen in der menschlichen Seele, so ist die veranlassende Ursache sittlicher Gesinnung, obgleich noch unbewußt, doch einzig und allein in dem innigen Band des Geistes zu suchen, welches die Menschheit zum Geiste aller Geister hinaufzieht. Es könnte daher eigentlich nur von einer religiösen Ethik geredet werden, wenngleich die dunkeln Anfänge der Gesittung und der Gesetzlichkeit von dem wahren Grunde, dem sie entstammen, nichts wissen und sich scheinbar in selbstgemachten Normen bewegen. Je wahrer der Mensch sich selbst begreift, und je höher er seine Aufgabe faßt, desto unabweislicher tritt an ihn die sittliche Forderung in der Gestalt der religiösen Gemeinschaft des Geistes heran, welche nichts Anderes ist als eine Unterwerfung unter den göttlichen Willen. Hier treffen wir also ganz mit Spinoza und andern Pantheisten zusammen, welche wegen Verleugnung der individuellen Selbständigkeit des Menschen zwar den sittlichen Proceß in seiner Entstehung nicht zu würdigen wissen, dagegen aber die höchste philosophische Selbsterkenntniß mit der Liebe zu Gott zusammenfallen lassen und dadurch das Endziel alles Wissens und Strebens in der höchsten Aufgabe der religiösen Ethik zusammenfassen.

Sobald man nun anerkennt, daß die sittliche Selbstbestimmung ihre ursächliche Begründung einzig in dem ursprünglichen natürlichen Geeintsein des Menschen mit Gott haben kann, also in der religiösen Beziehung zu Gott, welche zur Vollständigkeit seines Wesens erfordert wird; so wird man auch die ersten mit Vernunftanlage ausgestatteten Geschöpfe, wie sie aus Gottes schaffender Hand hervorgingen, nicht anders

denken können, als ausgerüstet mit diesem Bewußtsein innigster Verbindung und Abhängigkeit von Gott und durchdrungen von dem frischen Lebensathem des Geistes in ungebrochener geistiger und körperlicher Kräftigkeit. Wollte man daran zweifeln, ob dieses „sich von Gott abhängig Fühlen" und diese vertrauensvolle Gottinnigkeit zur ursprünglichen Vollkommenheit der ersten schuldlosen Naturmenschen gehöre, weil es für die heutige Menschheit nicht möglich ist, sich von einem Zustande, der unter den Urmenschen der jetzigen Weltepoche nirgends angetroffen wird, eine nur irgendwie anschauliche Vorstellung zu machen, so würden wir zu entgegnen haben, daß alsdann von einer ursprünglichen Vollkommenheit überhaupt nicht die Rede sein könnte, weil der wichtigste Factor, nämlich der dem Bewußtsein sich kund gebende Gottesgeist, fehlen würde und folglich die Anlagen zur vollständigen Entwickelung des ganzen Menschen, wie wir ihn jetzt in der Totalität der Gattung kennen, nicht vorhanden gewesen wäre. Ist aber das religiöse Bewußtsein nicht einmal als Anlage dem ersten Menschen eigen gewesen, so kann es auch später auf keine Weise dem Menschengeschlecht zu Theil geworden sein, und der Mensch könnte nie zur vollständigen Entfaltung seines Wesens gelangen.

Nur durch die Annahme eines lebendigen, wenn auch nur dunkel geahnten Gottesbewußtseins in den erstgeschaffenen Vernunftwesen ist ferner die Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung gegeben. Dies wird von niemand bestritten werden; denn ohne das Vorhandensein eines Widerstreits zwischen sinnlichen und geistigen Trieben kann von Gut und und Böse und folglich von einer sittlichen Wahlfreiheit nicht die Rede sein. Nun ist aber auf keine Weise zu begreifen, wie diejenigen, die das individuelle Ich mit dem Geiste des Menschen identificiren, den ersten Menschen einen Sündenfall

andichten, denn wenn der menschliche Geist, der zugleich als ein Göttliches anerkannt wird, der Mittelpunkt der handelnden Persönlichkeit und das zwischen göttlichen und widergöttlichen wählende Subject sein soll, so ist nicht einzusehen, welcher Anreiz dies Geist-Ich bestimmen sollte, dasjenige zu wählen, was seinem eigenen Wesen widerspricht. Die Unbegreiflichkeit dieses Vorgangs ist denn auch bereitwillig zugestanden worden und man erklärte, darüber ganz im Dunkeln zu sein, warum der erste Mensch trotz seines ungetrübten Gottesbewußtseins gewissermaßen nur aus Selbstüberhebung das Böse gewählt habe. Für uns indessen liegt in diesem Bekenntnisse eine Bestätigung unserer Anschauung, denn der Sündenfall ist auf keine Weise zu erklären, wenn nicht die Seele als Sitz des persönlichen Ich *) angenommen wird, welche in der Mitte stehend zwischen sinnlichen Anreizen und

*) R. Rothe, Religiöse Ethik, I, 211. „Der Mensch als natürlicher ist sittliches Wesen, vermöge der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung, die ihm unmittelbar unter der nähern Bestimmtheit der bloßen Willkür eignet. Mit dieser Macht willkürlicher Selbstbestimmung ist er zwischen zwei Principe gestellt, die sich in ihm berühren, zwischen die Principe der beiden Elemente, deren unmittelbare Verknüpfung in ihm sein eigenthümliches Wesen ausmacht, zwischen das materielle (sinnliche) Princip in seinem materiellen Naturorganismus (seinem sinnlichen beseelten Leibe) und das nicht und übermaterielle (nicht und übersinnliche) Princip in seiner Persönlichkeit (seinem Ich)." —

Nach Rothe's Ansicht scheint also das persönliche Ich nicht das Subject zu sein, dem eine willkürliche Selbstbestimmung eignet, sondern vielmehr die geistige Seite des Menschen zu bedeuten. Wie aber nun damit der folgende Satz zu vereinbaren sei, nach welchem „das persönliche Geschöpf die Macht besitzt, sich diesen beiden Principien gegenüber sowol negativ als affirmativ zu bestimmen" — vermögen wir nicht einzusehen.

geistigem Begehren, sich für das eine oder das andere entscheiden kann. Auch dürfte die Gegenüberstellung des materiellen (sinnlichen) Princips gegen das nichtmaterielle (übersinnliche) Princip, welches wir das geistige nannten, nicht in der Weise gerechtfertigt erscheinen, wie es von manchen dargestellt worden ist, als wäre auf der einen Seite nur Widergöttliches, auf der andern Seite nur Göttliches, und beide in ewigem Kampfe sich widerstrebend; denn die sinnliche Welt ist auch von Gott gewollt und die Einwirkung derselben auf die menschliche Seele ist nicht an sich, sondern nur insofern dem Göttlichen zuwider, als die sinnliche Regung nicht vom Geiste beherrscht und zu vernünftigen Zwecken verwendet wird.

Wenn nun die durch die Sinnenwelt erregten sinnlichen und selbstsüchtigen Triebe trotz des Widerspruchs der leitenden und verurtheilenden Gottesstimme in uns durch Selbstbestimmung und mit vollem Bewußtsein gewollt werden und also über das Göttliche die Oberhand gewinnen, so ist dies das Böse, und da das Böse dem freien Hindurchwirken des Geistes ein Hemmniß entgegensetzt, so entsteht durch die böse That oder die Sünde eine Beeinträchtigung des ganzen Menschen. Es ist nicht so anzusehen, als sei in dem einzelnen Momente durch die zur That gewordene böse Neigung die göttliche Einwirkung vorübergehend zurückgedrängt, um sogleich wieder in ihre normale Berechtigung eingesetzt zu werden, wenn der Sturm der Leidenschaft vorübergebraust ist, sondern die Beeinträchtigung oder gar Unterbrechung des religiösen Verbandes mit Gott ist in der That ein zerstörender Eingriff in die ganze Wesenhaftigkeit des Menschen und stört nicht allein das geistige Leben, sondern ebendamit und in höherm Grade auch das seelische und körperliche Leben.

Die Folgen der Sünde bestehen also nicht allein in or-

ganischen Störungen und körperlichen Krankheiten, sondern, was das Bedeutendste ist, in einer Trübung der Seele, in einer Absperrung und Verunreinigung des Geistigen, welches sie in sich aufnehmen soll. Um es allgemein zu fassen, wird man daher sagen können, daß der Wille, indem er feindlich gegen den Geist auftritt, die religiöse Einigung mit Gott aufhebt und die Harmonie des normalen Menschen zerstört, um die Seele mit Fesseln der Materialität zu beschweren, welche sie unfähig machen, die normale Einwirkung des Geistes zu erfahren. An den Folgen der Sünde, dem moralischen und physischen Schmerz, an der Zerstörung des innern und äußern Lebensglücks, kurz an dem Uebel, welches über die Menschheit gekommen ist, bestätigt es sich auf überzeugende Weise, daß die Beeinträchtigung des religiösen Bewußtseins einer theilweisen Zerstörung des ganzen Menschen gleichkommt, und daß das scheinbare Fortbestehen in ungetrübter Gesundheit und Geisteskraft nur Täuschung ist, die bei näherer Prüfung verschwindet. Jede Hemmung des Geistes ist eine Trübung der Seele und eine Verkrüppelung des Körpers, und nur die Befreiung des Geistes von den durch die Sünde und ihre Folgen vererbten materiellen Fesseln vermag den im Sündenverderben verkommenen Menschen einer annähernd normalen Wiederherstellung entgegenzuführen.

Hieraus ergibt sich nun sogleich, daß die Erlösung wesentlich in einer Befreiung der Seele vom Drucke der Materie bestehen muß und daß eine geistige Genesung nur dadurch erfolgen kann, daß die Functionen des Geistes und des Körpers ihrer Normalität entgegengeführt werden. Durch gläubige Versenkung in das Erlösungswerk Christi und durch die Kraft des Geistes, der in der gesammten Christenheit überall entzündend noch heute fortwirkt, kann allerdings die

einzelne Seele geistig erhöht werden und so die körperlichen Mängel überwinden, die sie bis dahin in trüber Befangenheit hielten. Allein dazu gehören seltene Anlagen und noch seltenere geistige Gaben. Die große Menge wird dieser Geistesgaben nicht theilhaftig und muß sich mit halbem Verständniß und mit halben Erfolgen bei dem Streben nach Vergeistigung begnügen. Nur einigen wenigen Auserwählten und Begnadigten gelingt es mit höherer Hülfe das Joch abzuschütteln, welches ihren Geist verdüstert, und diese werden dann durch Wiederherstellung der innigen Gemeinschaft mit Gott, körperlich und geistig gesund, d. h. sie werden erst wahre Menschen, in denen alles harmonisch zusammenwirkt. Zur Beförderung dieses Ringens nach Erlösung kann indessen, wie bereits früher angedeutet wurde, auch bei schwächern und wankelmüthigen Charakteren durch geistige und körperliche Unterstützung viel gethan werden und ohne eine menschenfreundliche Unterstützung derer, die dazu den Beruf fühlen, wird auch die große Mehrheit nicht zu den rettenden Quellen des Heils hindurchdringen können, durch welche alles Krüppelhafte und elend Verkommene zu dem beseligenden Bewußtsein der Gottesgemeinschaft wiederhergestellt werden kann.

Dieses erhabene Ziel alles menschlichen Strebens sehen wir unter allen, die danach trachteten, von Christo allein erreicht. In ihm konnte der göttliche Geist in unbehinderter Stärke und Klarheit wirken, weil kein irdischer Einfluß in seiner Seele die Oberhand gewonnen hatte und die ungebrochene Stärke des Göttlichen, welche ihn in den Augen seiner Umgebung zu einem überirdischen Wesen erhob, trat unter der doppelten Form übermenschlicher geistiger und physischer Wirkungen in die äußere Erscheinung ein. Deshalb also, weil hier das rein Göttliche, welches in allen andern

Menschen nur schwach und anormal wirksam ist, in unerhörter Kraft und Reinheit hervortrat, war er allein befähigt, auch andere zu erlösen und die wahre Religion, d. h. das Bewußtsein der Wiedervereinigung mit Gott zu gründen.

Insofern nun der Geist durch Christum am höchsten und reinsten offenbart worden und insoweit überhaupt dem menschlichen Geschlechte von Anbeginn bis heute zum Bewußtsein gekommen ist, daß ein übersinnliches Unbewußtes in uns lebt, welches sich nur in einzelnen ahnungsvollen Momenten als solches zu erkennen gibt, haben wir ein Wissen von Gott. Alles, was über diese Grenze hinausliegt, kann zwar ahnungsvoll im Glauben erfaßt werden, aber ein Gegenstand unsers Wissens und unserer Beurtheilung kann es nicht sein. Es wird daher eine jede wissenschaftliche Lehre, welche über die Attribute und Thätigkeiten Gottes handelt, oder gar von dem Wesen Gottes etwas begrifflich Erfaßbares aufzustellen unternimmt, mit großer Vorsicht aufzunehmen sein; denn alles, was über die erwähnte Grenze hinausgeht, tritt in das Gebiet des subjectiven Gefühls und der Ahnung ein und hört unmittelbar auf, eine klare Erkenntniß zu sein.

Die solchergestalt auferlegte Selbstbeschränkung in dem ungestümen Wissensdrange weist uns daher von der Ergründung des göttlichen Wesens auf die Betrachtung über die uns bekannt gewordenen göttlichen Einwirkungen zurück, und auf diesem uns allein zugänglichen Gebiete ergibt sich für den Menschen die wichtige Frage: wie die eigene Freiheit des Willens mit der ununterbrochenen Einwirkung des Geistes, welche letztere Bedingung alles Lebens und Bestehens ist, also auch Bedingung unsers eigenen Wollens, zu vereinigen sei? Und hierüber kann nur vorläufig so viel angedeutet werden, daß innerhalb der Allwissenheit und Allwirksamkeit des Geistes

Raum für die Bethätigung unserer Freiheit ist, weil eben die menschliche Seele nur einen Schimmer dessen erhascht, was an sich eins sein muß, was wir aber in Geist und Materie zu zerlegen genöthigt sind. Läge der innere Zusammenhang dieses Naturganzen unsern Blicken offen, so würden wir nicht nach zwei Seiten zugleich uns hingezogen fühlen; wir würden aufhören zu zweifeln und zu wählen und es gäbe nur ein gemeinsames Losschreiten auf das unverfehlbare Ziel. Da wir indessen vermöge unserer höhern Organisation zu viel geistige Einsicht haben, um pflanzengleich zu vegetiren, und zu wenig höheres Verständniß, um das Wirken Gottes zu durchschauen, so zerfällt das Weltganze für unsere Anschauung in zwei unvermittelte Seiten und wir üben nach unserer Vorstellung, indem wir das eine oder das andere ergreifen, unsere Freiheit der Wahl. Daß diese Freiheit durch eine höhere Nothwendigkeit in die Einheit des göttlichen Waltens mit aufgenommen werde, können wir einstweilen bis zur Erbringung des nähern Nachweises schon deshalb als gewiß annehmen, weil wir nur durch die Einwirkung desselben göttlichen Waltens zu dem geworden sind, was wir darstellen. Unsere Freiheit ist daher ebenso wenig eine eingebildete, als Gottes Weltregierung ein müßiges Zuschauen menschlicher Thätigkeit sein kann.

Was nun aber ferner das Verhältniß des göttlichen Geistes zur Welt im allgemeinen betrifft, nämlich das Schaffen und Erhalten des Universums, so sind wir in dieser Beziehung einzig auf dasjenige angewiesen, was durch Vermittelung der Sinne, der göttlichen Einwohnung in uns Analoges uns von Wesen außer uns zum Bewußtsein kommt. Und da wir nur begreifen können, was sich in dieser engen Bewußtseinssphäre zuträgt, so kann uns in der Offenbarung

des Logos auch nicht etwas außerhalb unsers Begriffsvermögens Liegendes zu verstehen zugemuthet werden. Will man folgerichtig verfahren, so kann man in dieser Logoslehre weder einen Aufschluß über das Wesen Gottes, noch eine übernatürliche Offenbarung über etwas finden wollen, das einer uns unzugänglichen Sphäre angehört; sondern man wird die Thatsache der göttlichen Einwirkung überall anerkennen, wo sie uns durch unsern äußern und innern Sinn zum Bewußtsein gelangt; man wird in jeder Form, in welcher der Geist zu uns herniedersteigt, das Göttliche verehren und die Creatur Gottes nicht dadurch herabwürdigen, daß man dem Geiste, der in ihr weht, dem Worte zu gefallen, den göttlichen Ursprung abspricht.

Der hier befolgte Gedankengang wird nun bei der Erörterung der einzelnen Fragen in etwas veränderter Reihenfolge näher ausgeführt werden, indem wir von der göttlichen Offenbarung durch die Heilige Schrift ausgehend, zunächst zur Gottesidee selbst übergehen, dann die Weltschöpfung, die Erbsünde und die Erlösung durch Christus ins Auge fassen und endlich das Verhältniß Gottes zur Welt im allgemeinen und zum Menschen und dessen Freiheit insbesondere betrachten.

Um für das Ganze einen Abschluß zu gewinnen, wird es nothwendig sein, an dasjenige anzuknüpfen, was in der Einleitung zum ersten Theil als Ergebniß der ganzen Schrift in Aussicht gestellt war. Die Kenntniß der unbewußten Geisteswirkungen, wurde dort gesagt, befähigt uns erst, den ganzen Menschen nach seiner physischen und geistigen Natur richtig zu würdigen und damit einen Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus die Beurtheilung unserer religiösen Beziehungen zu Gott sich von selbst ergibt.

Aller theologische und confessionelle Streit entstand, wie dies ohne die Befürchtung, zu weit zu gehen, zuversichtlich behauptet werden kann, aus der mangelhaften Kenntniß des menschlichen Wesens; denn es erscheint uns vollkommen unmöglich, daß irgendeine Offenbarung dem Menschen von außen her zum Eigenthum werden könne, welche nicht schon ihm selbst unbewußt in seinem eigenen Geiste schlummerte, oder mit andern Worten schon der ursprünglichen Anlage nach einen Theil seines Wesens bildete.

Hiermit geht für den, der den Menschen als religiöses Wesen kennen gelernt hat, unzweifelhaft hervor, daß nur dasjenige Inhalt einer Glaubenslehre sein kann, was der Mensch, rückkehrend in sein eigenes Innere, nach dem Grade seiner geistigen Befähigung und Bildung in seinem Bewußtsein vorfindet. Dieser Inhalt seines religiösen Bewußtseins unterscheidet sich in Ahnungen und klare Erkenntniß. Erstere sind vorzugsweise in einer Glaubenslehre zu begreifen, letztere mehr Gegenstand der theologischen Wissenschaft. Erstere sind vorzugsweise subjectiver und daher nicht allgemeingültiger Natur, die letztere dagegen trägt weit mehr den Charakter objectiver Wahrheit. Damit nun kein Streit über Dinge entstehe, die in der Auffassung jedes Einzelnen eine verschiedene Deutung erfahren, darf durchaus, wie schon früher bemerkt wurde, kein Dogma, kein Bekenntniß als unabänderlich bindende Norm für die Mitglieder der christlichen Gemeinde aufgestellt werden, und damit die Lehrer und Verkündiger des Evangeliums in der Gemeinde sich nicht in unfruchtbaren Zänkereien entzweien, dürfte dasjenige, was sie selbst nur dunkel ahnen, aber nicht wissenschaftlich begreifen, überhaupt nicht mehr zum Gegenstand theologischer Wortkämpfe gemacht werden. In letzterer Beziehung läßt sich das Gebiet wissenschaftlicher

Forschung mit ziemlicher Gewißheit nur durch den von uns angegebenen Maßstab abgrenzen, und indem die Forschung nur darauf beschränkt wird, was sich in klarer Erkenntniß in unserm Bewußtsein vorfindet, werden die Theologen aufhören, sich über Dinge zu streiten, von denen weder sie, noch irgend-ein anderer Mensch etwas wissen kann. Weder Bibel noch Tradition sind ihrem ganzen Umfange nach als richtige Grund-lage für eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie an-zusehen, denn die erstere enthält weit mehr, als was zum Gegenstande wissenschaftlicher Erörterung gemacht werden kann, die letztere enthält zu viel unlautere Zuthaten, zu viel absicht-liche und unabsichtliche Verdrehungen, als daß in ihr mit Sicherheit Wurzel gefaßt werden könnte. Alles, was in der Bibel steht, kann Gegenstand subjectiven Ahnens und Meinens sein und also in einer Glaubenslehre enthalten sein, die nicht Anspruch auf wissenschaftliche Begründung macht; allein nur ein sehr beschränkter Theil der alt- und neutestamentlichen Schriften dürfte wahrhaft als Material einer wissenschaftlich theologischen Bearbeitung zu gebrauchen sein.

Nur durch die Trennung der unwissenschaftlichen Glaubens-lehre von der Wissenschaft ist eine Ausgleichung der Theologie mit den speculativen und empirischen Wissenschaften möglich, denn solange es für den Gottesgelehrten erfordert wird, daß er in den Himmel steige und die Pforten der Hölle erschließe, um schließlich seinen Schülern zu verkünden, „was er nicht weiß“ — wird sich der gesunde Sinn der Christenheit mit Abscheu und Ueberdruß von den unfruchtbaren Ergebnissen sogenannter theologischer Forschung abwenden. Um dagegen dasjenige po-sitiv Christliche, welches mit der zunehmenden Kenntniß der menschlichen Natur und ihres unzerreißbaren Zusammenhangs mit Gott und Außenwelt immer deutlicher als vereinbar erkannt

wird, in dauernder Weise zu stützen und zu veranschaulichen, bietet sich im Studium der merkwürdigen Geisteswirkungen, von welchen der erste Theil dieses Buches handelt, das geeignete Mittel; denn gerade das Eingehen in diese Sphäre erschließt uns einen Zustand der Erhöhung und Begeisterung, durch welche allein die dunkeln Stellen der Schrift verstanden werden können, während sie durch rationalistische Forschungen, d. h. durch speculative Verstandesthätigkeit, die ohne religiöse Erhebung und ohne irgendwelche Voraussetzung angewendet wird, nur immer dunkler werden müssen.

Obgleich nun die Kenntniß unsers geheimnißvollen Zusammenhangs mit der Geisteswelt selbst nur auf empirischem Wege zu Stande kommt, so ist sie doch eine so wichtige und unerlaßliche Ergänzung der Lehre vom Menschen, daß nur durch sie eine Vermittelung der religiösen Zeitanschauung und der in vieler Beziehung ihr schroff gegenüberstehenden phisophischen Wissenschaften angebahnt werden kann; ein Gedanke, der in dem Schlußwort noch weiter ausgeführt werden wird.

Göttliche Inspiration der Heiligen Schrift.

Jedesmal, wenn ich in der Bibel lese, ergreift mich das Gefühl der unmittelbaren Gottesnähe; der Boden, auf dem ich stehe, ist heilig und ich möchte bei jeder Zeile in Begeisterung ausrufen: Herr, mein Gott, dein Wort ist Wahrheit! — Wer möchte es wagen, die erhabene göttliche Offenbarung, welche den entferntesten Völkern der Erde ein Heiligthum sind und für Jung und Alt, für Arm und Reich, für Gelehrte und Ungelehrte so unmittelbar verständlich sind, mit Menschenwitz erklären und deuten wollen? Wer möchte es verantworten, durch kritische Untersuchungen den starken Glauben an die Göttlichkeit dieser Bücher zu erschüttern, und die Gemüther an dem, was ihnen das Heiligste ist, irre zu machen? — Ja, stünde es noch so und wäre das göttliche Wort in seiner ursprünglichen Reinheit geblieben, wie es von Christo ausging, so wäre bescheidenes Schweigen meine Rolle. Aber leider sehe ich, wohin mein Auge blickt, gekünstelte Auslegungen und geschraubte Deutungen aller Art die göttliche Saat der Wahrheit überwuchern. Die häßliche Pflanze des gelehrten Dünkels überschattet bereits die kaum erschlossenen Keime und strebt mit unlösbaren Verwickelungen den Himmel

zu verdunkeln. — Der Aberglaube vergangener Jahrhunderte hat den einfachen Sinn der Worte verdunkelt, und geistliche Herrschsucht hat an der ursprünglichen Offenbarung genagt und gezerrt. Kaum weiß man noch, wie viel von dem alten Texte uns treulich überliefert worden ist? — Im Zweifel, ob ich das Wahre und Echte noch ohne Beimischung lese, möchte ich die Kinder von der Straße hereinrufen und mich durch ihren unverfälschten Geist belehren lassen! — Aber umsonst; das Heer der theologischen Schriften antwortet auf meine Einfalt mit gelehrtem Achselzucken und verweist auf kirchliche und akademische Würden, die zur alleinseligmachenden Kenntniß der christlichen Lehre führen sollen; man fordert das Studium alter Sprachen und alter Geschichte, der Kirchenväter und anderer gleichzeitiger Schriftsteller, und nur eine künstliche Exegese und Hermeneutik soll dazu befähigen, das Echte und Göttliche aus diesen Büchern herauszuerkennen! — Christus lehrte zwar armen Fischern und suchte sich seine Schüler aus dem Volke, und wenn sie ihn auch nicht in allen Stücken verstanden, so sind sie es doch allein, die uns das Wort des Heils überliefert haben.

Die Apostel und Jünger wurden aber, sagt man, zu diesem Werke befähigt, indem am Pfingstfeste der Geist über sie kam und sie in das Verständniß einführte. Von Stund an verbreiteten sie nicht allein mit beredter Zunge, allen verständlich, die Lehre von dem Gekreuzigten, sondern sie verstanden auch zu erklären, was der Geist ihnen eingab. Und unter dem Einflusse dieser göttlichen Erleuchtung entstanden nun, theils von den Aposteln selbst, theils von ihren Schülern die Schriften, welche später in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen wurden.

Ohne nun bei dieser wunderbaren Verleihung des Gei-

stes und der Erscheinung des „Redens mit Zungen" stehen zu bleiben, welche letztere in uns bekannten Vorgängen ihre Analogie findet, wenden wir uns sogleich zu dem eigentlichen Gegenstande unserer Erörterung: der Inspiration der heiligen Bücher durch den Geist Gottes, welche wir einstweilen als Thatsache annehmen, von der weitern Ausführung erwartend, was denn eigentlich unter dieser Inspiration zu verstehen sei.

Ist der Geist, der die Apostel befähigte, zu lehren und Wunder zu thun, und der in den Verfassern der neutestamentlichen Schriften wirkte, sodaß sie durch ihn getrieben wurden, die vernommene Lehre und die damit verbundene Geschichtserzählung in unbegreiflicher Einfachheit und Hoheit des Ausdrucks der Nachwelt zu überliefern, derselbe, von welchem der Evangelist Johannes *) sagt: es sei „der Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht kann empfangen, denn sie siehet ihn nicht und kennet ihn nicht" — so sind auch alle diejenigen, welche diesen Geist nicht empfangen haben, außer Stande zu beurtheilen, was unter der Einwirkung desselben geschrieben worden ist. Die Welt — d. h. die Menschen, die nicht von göttlicher Begeisterung erfüllt sind — kennt diesen Geist nicht, und kann folglich auch das biblische Wort in seiner ganzen Tiefe nicht erfassen. Man wird deshalb zugeben müssen, daß die gelehrte Kritik für sich allein außer Stande ist, das wahre Göttliche in diesen Ueberlieferungen von dem Unechten zu sondern, und daß ein Zustand der Seele dazu erfordert wird, welcher der geistigen Exaltation jener Evangelisten nahe kommt. Nur unter dieser Voraussetzung würde es gelingen, mit den biblischen Worten dieselben Vorstellungen

*) Ev. Joh. 14, 16—17.

zu verbinden, welche die Schrift damit ausdrücken wollte; und auch die Frage, ob diese Männer wirklich göttlich inspirirt waren, indem sie schrieben, kann auf keine Weise anders entschieden werden als durch das Zeugniß des Geistes in unserm Innern. Einige Theologen neuerer Zeit haben dieses Zeugniß des Geistes deshalb angefochten, weil ein subjectives Dafürhalten keine Beweiskraft haben könne; allein eben dadurch, daß sie Beweise für etwas verlangen, was jedem unverdorbenen kindlichen Gemüthe einleuchtet, geben sie zu erkennen, daß sie weit von dem Seelenzustande entfernt sind, der allein zu einem tiefern geistigen Hineinleben in die biblischen Wahrheiten befähigt.

Die ersten Christen waren ganz gewiß von diesem Geiste beseelt, denn sie waren zum Theil Zeitgenossen Christi und Augenzeugen seiner Thaten, und niemand konnte sich der mächtigen Einwirkung verschließen, die er auf seine Umgebung übte. Auch ist wol noch dasselbe von den Christengemeinden des 1. und 2. Jahrhunderts anzunehmen, denn sie wußten noch alles aus frischer Ueberlieferung und kannten die Verfasser dieser Schriften, und es war daher wol niemand geeigneter als sie, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Auf der andern Seite war aber auch niemand ungeeigneter, eine richtige Auswahl unter den vorhandenen Aufzeichnungen und Lehrschriften zu treffen, als gerade sie; denn eine jede mündliche Ueberlieferung außerordentlicher Ereignisse ist nothwendig den gröbsten Verfälschungen ausgesetzt, und sowie sie von Mund zu Mund geht, fügt die subjective Auffassung jedes neuen Erzählers etwas Ungehöriges hinzu, wodurch sie verändert und entstellt das Ohr des Hörers trifft. Die mangelhafte Bildung und die religiösen Vorurtheile der Juden, die sich der neuen Lehre zuwandten, mußten

dieses ungünstige Verhältniß noch bedeutend vermehren, indem es auch dem vom Geist Erleuchteten nur selten gelingt, sich über den Standpunkt zu erheben, auf dem er steht. Niemand kann, wie auch das Beispiel der Apostel lehrt, den ihm einmal zu Theil gewordenen Gesichtskreis überspringen, sondern indem er das geistig Erhabene zu erreichen strebt, zieht er es zu seinem Standpunkte herab und schminkt es mit den Farben seiner Phantasie. Es ist daher mit Bestimmtheit vorauszusetzen, daß eine jede Offenbarung, sobald sie Gemeingut einer größern Anzahl von Gläubigen werden soll, ihre ursprüngliche Reinheit verlieren müsse, um in die Vorstellungsweise der Zeit Eingang zu finden. Unsicherheit und Schwanken über die wichtigsten Punkte bemächtigt sich der Gemüther und ein Auseinandergehen der Meinungen, welches sich auch bei der Frage über die Echtheit der Schriften geltend macht, stört die Einigkeit der heranwachsenden Gemeinden. Gegen das Ende des 1. Jahrhunderts war eine ganze Anzahl von Evangelien und Briefen vorhanden, sogar ein „Evangelium der Kindheit Christi", und alle diese Schriften wurden von einzelnen Gemeinden gebraucht, von andern verworfen, und auch die verworfenen manchmal wieder aufgenommen. Als man anfing, einen Kanon zusammenzustellen, hatte man erst nur ein Evangelium und zehn Paulinische Briefe als echt anerkennen wollen. Später, als das Bedürfniß, etwas Gemeingültiges für alle zu besitzen, dringender wurde, nahm man vier Evangelien, vierzehn Paulinische Briefe, einen Brief Petri und einen Johannes' auf, während die Meinungen über die übrigen Schriften getheilt waren.*) Nähere Nach-

*) Hase, Kirchengeschichte.

richten über das Zustandekommen des jetzt geltenden Kanons sind nicht vorhanden.

Eine Gewährleistung dafür, daß alles echt sei, was in den Kanon aufgenommen wurde, und daß auf der andern Seite nichts göttlich Inspirirtes verworfen wurde, ist also nicht vorhanden und menschlicher Irrthum ist nicht ausgeschlossen. Für die Judenchristen, welche das Alte Testament wörtlich als unmittelbare Eingebung Gottes zu betrachten gewohnt waren, mußte zwar die Annahme eines möglichen Irrthums etwas mit ihren Vorstellungen Unvereinbares haben, denn wenn sie überhaupt Christen sein sollten, so mußte das Neue Testament doch mindestens ebenso hoch stehen als das Alte, und es ist hieraus die Vorstellung von der Unfehlbarkeit der evangelischen Schriften und die ungetrennte Zusammengehörigkeit beider leicht zu erklären, da überdies für die strengern unter ihnen das Neue Testament nur die Erfüllung der frühern Verheißungen enthielt. Daß übrigens die Schriften des Alten Bundes in Bezug auf ihre göttliche Inspiration bis auf den heutigen Tag noch fast gleichen Rang mit den christlichen Urkunden behauptet haben, und obwol von uns nach ihrem mindern Werthe erkannt, noch vielfach als integrirender Theil der Heiligen Schrift betrachtet werden, ist doch wesentlich nur der Zähigkeit der jüdischen Traditionen beizumessen, welche wir durch die Judenchristen überkommen haben.

Im Gegensatze dazu finden wir, daß die Führer der Christenheit in den ersten Jahrhunderten bei den Anfeindungen der Heiden sich keineswegs blos auf die Schrift stützten, sondern im Bewußtsein des unsichern Bodens, auf welchem die geltende Schriftsammlung entstanden war, weit mehr auf die mündliche apostolische Ueberlieferung vertrauten, und es

erklärt sich hieraus, weshalb bei der katholischen Kirche die Tradition stets in weit höherm Ansehen stand als die Heilige Schrift. Weil nun aber ein blos traditionelles Wissen noch keine unantastbare Autorität verlieh, so wurde behauptet, die Inspiration durch den Heiligen Geist sei von den Aposteln direct auf ihre Nachfolger, die Bischöfe in ununterbrochener Reihe herabgekommen und die Gesammtheit der Kirche, d. h. in dem Sinne, in welchem man dies später zu deuten pflegte, die Geistlichkeit sei durch die Kraft des ihr innewohnenden Geistes im alleinigen Besitz der offenbarten Wahrheit. Die Behauptung der Geistlichkeit den Laien gegenüber, ausschließlich vom Geiste inspirirt zu sein und die Unfehlbarkeit des Papstes*) sind erst Erfindungen späterer Zeit, welche erst dann eintreten konnten, als die lebendige Theilnahme der Gemeinde an kirchlichen Dingen unter der rohen Gewaltthätigkeit des Mittelalters unterdrückt worden war.

Welche Nachtheile aus der Anmaßung und Herrschsucht der römischen Hierarchie für das wahre Christenthum erwachsen sind, soll hier nicht auseinandergesetzt werden. Die Reformation hatte es sich zur Aufgabe gemacht, diese Fesseln des Geistes zu sprengen, was ihr auch wenigstens für einen Theil der Christenheit vollständig gelungen ist. Es entstand nun die Aufgabe, das Niedergerissene wieder aufzubauen und der neuen Lehre einen positiven Inhalt zu verleihen. Dieser Theil der Aufgabe ist ihr weniger geglückt und konnte im Angesicht der politischen Zerrüttung und der vorherrschenden Tendenzen des 16. Jahrhunderts nicht zu einem befriedigenden

---

*) Wir wissen, daß noch Bernhard von Clairvaux die Behauptung der Unfehlbarkeit als eine unchristliche Anmaßung bekämpfte, obgleich der ihn leitende Gedanke die Stärkung der obersten Kirchengewalt war.

Resultate führen; denn dem ungebildeten Haufen, der sich selbst das Recht nimmt, genügt auch in geistigen Dingen nur eine gewaltige Hand, die den Zügel führt. Die Reformation war genöthigt, dem Geiste der Zeit Zugeständnisse zu machen und den geltenden Vorurtheilen zu huldigen. Das herrliche Werk der Bibelübersetzung wurde daher alsbald dazu misbraucht, über kirchliche Feststellung einiger Glaubenslehren zu streiten, und nachdem unter heißen Kämpfen und viel unschuldig vergossenem Blute dies Werk vollendet war, standen sich im Schos der neuen Kirche Parteiungen gegenüber, die zwar den Buchstaben der Schrift als gemeinsames Heiligthum anerkannten, aber eine alleinseligmachende Auslegung derselben als Bedingung zur Aufnahme in ihren Verband festhielten und alle Andersdenkenden verdammten.

Die katholische Kirche hatte, in scharfer Betonung der Unterscheidungslehren, die sich durch den erbitterten Kampf gegen die Neuerer um so schroffer ausgebildet hatten, die Tradition als zweite Erkenntnißquelle neben der Bibel festgehalten. Unter Tradition verstanden sie nämlich die Summe alles dessen, was in Sachen des Glaubens und der Sittendisciplin von Christus selbst oder den Aposteln nur mündlich vorgetragen, aber durch den Beistand des Heiligen Geistes auch ohne Schrift ununterbrochen und unverfälscht in der Kirche erhalten worden ist.*)

Dieser Lehre gegenüber hob nun der Protestantismus

*) Trid. IV: synodus — perspiciens, hanc veritatem (salutarem) et disciplinam (morum) contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis spiritu s. dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt — traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a spiritu

die Schrift als einzige wahre Grundlage und Norm*) des christlichen Glaubens hervor und wies die Möglichkeit einer noch fortdauernden göttlichen Offenbarung im Wege der Inspiration**), wie solche von den Katholiken und einigen andern Sekten behauptet wurde, entschieden zurück.

Hatte die Leidenschaftlichkeit die Protestanten bei diesem Streite über die vernünftigen Grenzen hinausgeführt, so stürzte sie ihre Blindheit in ein weit beklagenswertheres Versehen. Sie wurden von ihren Gegnern Protestanten genannt, weil sie in ihrem Eifer gegen alles protestirten, was bei der alten Kirche Geltung hatte. Sie protestirten nicht allein gegen jeden Gewissenszwang, sondern auch gegen solche Lehren, die ihrer Entstehung nach ganz unverwerflich waren, die aber mit der Zeit eine unhaltbare Umbildung erfahren hatten. So erkannten sie auch die fortdauernde Inspiration durch den Geist Gottes hauptsächlich deshalb nicht an, weil die katho-

---

s. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur.

*) Form. Conc. p. 570: Credimus, confitemus et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta, cum veteris tum novi testamenti etc.

**) Conf. Aug. p. 11: Damnant anabaptistas et alios, qui sentiunt spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera. —

Art. Smalc. p. 331: Et in his quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est, deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente; ut ita praemuniamus nos adversum enthusiastas, id est, spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo spiritum habere et ideo scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito. —

lische Geistlichkeit behauptete, dieses Geistesmonopol ausschließlich innezuhaben, und sie waren vielleicht zu entschuldigen, wenn sie versicherten, diesen Gnadenvorzug bei dem römischen Klerus nicht entdecken zu können. Aber sie übersahen in trauriger Verblendung, daß sie durch bloße Verneinung der Inspiration, als einer noch fortdauernden göttlichen Offenbarung die Brücke abbrachen, welche die menschliche Seele mit dem Jenseits verbindet. Sie merkten nicht, daß die Religion einer abgestorbenen Reliquie gleicht, wenn man den belebenden Hauch der Gottesnähe hinwegnimmt, und die Versuche, das geoffenbarte Wort zu erklären, mußten scheitern, weil man diese Schriften als durch Eingebung Gottes entstanden dachte, an eine fortdauernde Inspiration der jetzt lebenden Geschlechter aber nicht mehr glaubte. Die Apostel und Evangelisten traten hiermit als wunderbare übermenschliche Wesen in die geschichtliche Anfangsepoche des Christenthums zurück, und die Schrift wurde als Heiligthum verehrt, aus welchem Gott selbst zu dem Menschen rede, und es mußte daher jeder Buchstabe gläubig hingenommen werden, als etwas, worin das Seelenheil derer, die daran glaubten, auf mysteriöse unbegreifliche Weise versteckt liege. Gott hatte sich einmal offenbart und war seitdem verstummt, und diese Offenbarung, die nur durch das Einwirken des Geistes Gottes in unserer Seele verstanden werden kann, sollte auch ohne die Möglichkeit einer erneuerten und fortdauernden Inspiration für alle nachfolgenden Geschlechter genügen.

Gleichwie die katholische Kirche, durch die Anmaßung ihrer Geistlichkeit, ausschließlich vom Geiste erleuchtet zu sein, den Anfang ihres Verfalls bezeichnete*), so erstarb auch im

---

*) Th. Parker, A discourse of matters pertaining to religion:

Protestantismus die lebendige Theilnahme der Gemeinde durch die Autorität des Buchstabens und durch den geistigen Zwang einer bindenden Schriftauslegung. Diese Unterdrückung jeder selbständigen Bewegung auf religiösem wie auf politischem Gebiet erreichte im 18. Jahrhundert ihren Gipfelpunkt und die unausbleibliche Reaction gegen solche naturwidrige Zustände machte sich erst in einzelnen Erscheinungen, wie z. B. in Bolingbroke's Versuch, sich gegen das positive Christenthum aufzulehnen, und den übrigen deistischen Aufklärern Englands, dann in Voltaire und Rousseau, die sich in Frankreich gegen religiöse und politische Unterdrückung zugleich erhoben, bemerkbar und führte endlich die furchtbare Katastrophe von 1789 herbei, welche bewies, daß das französische Volk, aus einem geistigen Schlafe erwachend, die neuen Lehren seiner großen Männer damals nur als Zerrbild zu erfassen im Stande war. In Deutschland trat Lessing mit dem zweischneidigen Schwerte seiner unerbittlichen Kritik gegen die eingerostete Schulweisheit auf und bekämpfte mit dem ganzen sittlichen Ernst seines

---

„Das Hauptverdienst der katholischen Kirche bestehe neben der Begründung des Cultus und Erhaltung religiöser Bildung in barbarischen Zeiten darin, daß sie eine fortdauernde Inspiration der Menschheit durch den göttlichen Geist annehme, und zwar eine Inspiration, die der mosaischen und christlichen Zeit in keiner Weise nachstünde. Der Hauptfehler der katholischen Kirchengewalt liege aber darin, daß sie behauptete, die Inspiration durch den Heiligen Geist sei nur auf den Klerus beschränkt und diese Inspiration werde durch die Weihe übertragen; eine Lehre, wodurch sie dem Geiste Gottes und der menschlichen Seele Schranken setzen wolle." — „Wer will es wagen", sagt er, „dem unendlichen Gott zu gebieten: Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter. Du hast Moses und Jesus und die Apostel und die Kirche durch deinen Heiligen Geist inspirirt. Gut so, nun ruhe von deiner Arbeit, nun rede nicht mehr, ausgenommen, wenn wir es dir vorschreiben!" —

Charakters die vorherrschende Buchstabenheiligkeit; freilich auch, um einen Theil der nach Licht Verlangenden, die noch nicht dazu vorbereitet waren, der falschen Aufklärung in die Arme zu führen. Er focht in seinen Axiomen die Behauptung siegreich durch, daß die christliche Religion nicht deshalb wahr sei, weil die Apostel und Evangelisten sie lehrten; sondern weil sie wahr sei, ward sie von diesen gelehrt. — Die Wahrheit dieser Behauptung anerkennend, fügen wir im Einklang mit der in der heutigen Christenheit vorwiegenden Ueberzeugung und gegen die unvertilgbaren Reste jüdischer Anschauung kämpfend, hinzu: Nicht deswegen, weil die Propheten des Alten Bundes die wunderbare Erscheinung Christi vorausgesagt, mußte dieser die Schrift erfüllen, sondern sie sagten dieses alles voraus, weil Gott ihnen verstattet hatte, im Geist vorauszusehen, wie es kommen sollte.

Lessing ging aber noch weiter und suchte die Unhaltbarkeit der geltenden Ansicht von einer buchstäblichen Inspiration auf alle Art zu erweisen. In seiner Duplik hebt er neun verschiedene Punkte hervor, bei welchen sich die Evangelisten in der Angabe von Thatsachen widersprechen, und gründet hierauf die Behauptung, daß eine göttliche Eingebung überhaupt nicht denkbar sei, wo solche Irrthümer vorkommen. Strauß, in seinem „Leben Jesu", ist in der neuesten Zeit noch weiter gegangen. Er findet wenig Grund, die Echtheit oder Glaubwürdigkeit der Evangelien anzunehmen; ja er betrachtet sie alle als unechte Erzeugnisse wohlmeinender Männer, welche die Sagen in den Gegenden sammelten, wo sie gerade lebten.*)

*) „Die meisten Christen", sagt Strauß, „glauben, daß freilich erdichtet sei, was die Heiden von ihren Göttern und die Mohammedaner

Natürlich kann eine solche Ansicht eines aufrichtig nach Wahrheit suchenden Theologen auch in unserer Zeit nur als eine aufgenöthigte Protestation gegen die blinde Wortgläubigkeit angesehen werden, welche letztere auch heutzutage wieder von den Vertheidigern der Unduldsamkeit gepredigt wird. Es geht aber daraus hervor, daß die Meinungen über die Inspiration der Schrift heute noch ebenso unvermittelt, wie vor Zeiten, in den mannichfaltigsten Abstufungen sich gegenüberstehen. Auch verrathen die abenteuerlichen Erklärungsweisen, welche man geglaubt hat anwenden zu müssen, eigentlich nur, daß man die Lösung der Frage nicht von derjenigen Seite versucht hatte, auf welcher allein eine solche möglich war. Hätte man sich gefragt, in welcher Weise überhaupt der Mensch im Stande ist, göttliche Inspirationen in sich aufzunehmen, so würde man gefunden haben, daß es auch dafür ganz bestimmte, allerdings nur erfahrungsmäßig erkannte Gesetze und Analogien gibt, durch deren Kenntniß das Uebernatürliche dieses Vorganges nahezu aufgehoben und in ein zwar höchst seltenes, aber doch auch heute noch vorkommendes Phänomen verwandelt wird.

Gehen wir zu den Zeiten der Reformation zurück, so bezog sich nach altprotestantischer Lehre die Inspiration nur auf den Act des Schreibens. Die Verfasser der heiligen Bücher schrieben nichts als Eingebungen und verhielten sich dabei passiv; doch war freies bewußtes Wollen vorhanden und sie

---

von ihrem Propheten erzählen. Was dagegen die biblischen Bücher von den Thaten Gottes, Christi und der übrigen Gottesmänner, sei wahr. Dies ist der zur allgemeinen Vorstellung auch in der Theologie gewordene Satz, das Christenthum unterscheide sich von den heidnischen Religionen dadurch, daß es nicht, wie diese, eine mythische, sondern eine historische Religion sei." —

verstanden, was sie schrieben. Diese Eingebungen des Geistes richteten sich theils nach der Beschaffenheit des Stoffs, theils nach der Individualität des Schreibenden. Jedes Wort der Schrift wurde übrigens als unfehlbar betrachtet.

Ist es nicht, als ob hierdurch dieselben Kundgebungen des unbewußt in uns wirkenden Geistes geschildert werden sollten, von welchen früher die Rede war, als die somnambule Inspiration mit der mystisch-religiösen Exaltation verglichen wurde? Verhielten sich nicht auch die somnambulen Ekstatiker vollkommen passiv, wenn sie die erhabensten Inspirationen empfingen und vom Geist erleuchtet ihre Hörer in andächtiges Staunen versetzten? Wurde nicht von denen, die eine solche Gabe in hohem Maße empfangen hatten, mit freiem selbstbewußten Wollen geschrieben, was der Geist ihnen eingab und was ihnen erst im Augenblicke des Niederschreibens in bewußter Weise zum Verständniß kam? Und ist es nicht endlich derselbe Geist, der in gottbegeisterten Männern der Vorzeit wirkte und der noch heute hier und da als besondere Gabe den somnambulen Schläfern meist unbewußt, in den sogenannten Wachsomnambulen aber in bewußter Weise Aehnliches offenbart, nur mit dem Unterschiede, das jene ungleich reiner und erhabener von den göttlichen Dingen redeten und schrieben?

Wenn nun dem so ist, so müssen auch für die hier in Rede stehende Inspiration dieselben Gesetze gelten, welche überhaupt für die unbewußten Wirkungen des Geistes maßgebend sind, und es muß auch für die göttliche Inspiration Beschränkungen geben, welche durch die eigenthümlichen individuellen Anlagen, durch Zeit und Ort und äußere Einflüsse bedingt sind. Es wird sich bei dem einen ein weiterer Gesichtskreis finden als bei dem andern, und auch bei einer

und derselben Person wird sich eine Stufenfolge von hellern und trübern Geisteszuständen finden, die sich nicht allein im gewöhnlichen Leben, sondern auch in den Schriften dieser Männer unschwer entdecken lassen. Denken wir uns also die jüdischen Erzväter und Patriarchen, die Propheten, Apostel und Evangelisten in einzelnen Momenten höchster Begeisterung fast ganz von den Fesseln ihres irdischen Daseins befreit, so waren sie doch als Menschen denselben Gesetzen unterworfen, die auch dem Geiste das Maß der Einwirkung vorschreiben. *) Daß dies keine Hypothese sei, dafür gibt die Bibel selbst die Beweise an die Hand. Denn schon beim Pfingstfest, als der Geist über die Apostel ausgegossen wurde, ist es bemerkenswerth, daß sie nicht wußten, was mit ihnen geschah. Sie redeten unbewußt, was der Geist ihnen eingab, obgleich sie wach und bei klarem Verstande waren, und erst nach einiger Zeit gewannen sie insoweit die Herrschaft über sich selbst, daß sie die Gabe der Rede mit freier Selbstbestimmung ausüben konnten. Dieselben gottbegeisterten Männer aber, die vom Geiste getrieben, noch kurz zuvor gleich höhern Wesen aufgetreten waren, sehen wir eine kleine Weile nachher mit Paulus und dann mit Petrus in Zank und Streit verwickelt **), bei welchem es sich einzig und allein um Bekämpfung jüdischer Vorurtheile handelte. Und ebenso mußte auch Petrus erst durch eine Vision zurecht gewiesen werden †), denn auch er hielt trotz des Geistes, der in ihm wirkte, an hergebrach-

---

*) Nach F. Baur wird die Inspiration bei Origenes als erhöhte Geistesthätigkeit dargestellt. Auch spricht er von gewissen Graden der Inspiration und betrachtet die Inspiration der Propheten als den höchsten Grad.

**) Apostelgesch. 11, 1; 15, 2.

†) Apostelgesch. 10, 15—28, 34, 35.

ten Meinungen fest. Wenn nun in die Reden und Handlungen der Gottesmänner, selbst in die Angelegenheiten ihres Berufs oft Menschliches sich einmischte, so werden wir uns darüber nicht verwundern können, daß auch in ihre Schriften sich Irrthümliches und weniger hoch Inspirirtes mit eingeschlichen hat, denn die materielle Natur ist in stetem Kampfe mit dem Geiste begriffen und dies Ringen des Geistes um die Herrschaft beurkundet sich in dem Schwanken und dem stufenweisen Auf- und Absteigen der Begeisterung.

Für diejenigen, die nicht das Studium des Menschen zum Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen über die Inspiration der Schrift gemacht haben, bleibt daher die Thatsache unerklärt, wie sich unter die erhabensten göttlichen Eingebungen menschliche Irrthümer einschleichen konnten, denn indem sie die Inspiration durch den Heiligen Geist als reines Wunder betrachten, werden ihnen die Unvollkommenheiten, die an dieser göttlichen That haften, stets als Widerspruch erscheinen, und mancher wird sich der Ansicht zuwenden, daß die göttliche Eingebung der Schrift weder als Glaubenssatz anzunehmen, noch auch wissenschaftlich zu rechtfertigen sei.

Die Vorkämpfer der Reformation hielten nun zwar an diesem Glauben fest, allein während sie die Schriftforschung freigaben, leugneten sie die noch fortdauernde Inspiration des jetzt lebenden Geschlechts und die unausbleibliche Folge war, daß sie dahin gelangten, wo wir uns heutzutage in Bezug auf diese Frage befinden. Vergegenwärtigen wir uns recht, was sie damit thaten. Das Wort sollte die einzige Richtschnur für den Glauben sein, aber der in uns wirkende und Zeugniß gebende göttliche Geist sollte bei der Erklärung des Wortes ausgeschlossen sein. Man nahm also an, ein scharfer Verstand könne mit den Hülfsmitteln der Philosophie

und anderer dahin einschlagenden Wissenschaften den geheimsten Sinn des Bibeltextes ergründen, den einige Auserwählte des Herrn in höchster Begeisterung geschrieben hatten. Natürlich konnten auf diesem Wege die tiefsten, geheimnißvollsten Stellen entweder gar keine, oder sie mußten eine schiefe Erklärung finden, denn der Maßstab, mit dem diese allein gemessen werden konnten, war nicht vorhanden und die seltenern Seelenzustände, auf welche sich unzählige Bibelstellen beziehen, kannte man nicht mehr, oder hielt sie für unklare phantastische Traumzustände eines überreizten Nervensystems, welche für die Beurtheilung der vorliegenden Frage ohne Werth seien. Die Frage über das Vorhandensein einer göttlichen Bibel-Inspiration mußte daher vom wissenschaftlichen Standpunkte verneint und in das Gebiet des Glaubens und Meinens verwiesen werden.

Da aber auch auf dem Gebiete des Glaubens die Annahme der buchstäblichen Inspiration wegen der evident nachgewiesenen Unrichtigkeit einzelner Stellen nicht genügen konnte, so nahm man zu den seltsamsten Auskunftsmitteln seine Zuflucht. Einige haben gemeint, es ziehe ein wunderbares Geheimniß durch die Schrift, welches dereinst unsern blöden Augen offenbar werde und durch welches dann das Widersprechende seine Auflösung finden werde. Andere wollten, was wörtlich nicht zu verstehen war, allegorisch fassen; wobei indessen die Schwierigkeit entgegentritt, daß man nicht weiß, wo einfache Rede, wo Gleichniß, wo Allegorie anfängt und wo sie zu Ende ist. Noch andere dachten sich die Gottesmänner nur inspirirt, während sie schrieben; oder es beziehe sich die göttliche Eingebung nur auf das Bewußtwerden des Gedankens, nicht auf die Worte, in welche der Gedanke gefaßt wurde, und deshalb seien kleinere Irrthümer möglich.

Ganz abweichend von allen übrigen hat man auch die Ansicht geltend machen wollen, die ganze Unklarheit beruhe auf der Verwechselung von Offenbarung und Inspiration. Den heiligen Schriftstellern könne der Inhalt nicht göttlicherweise als Eingebung kund gemacht worden sein; denn das Reden und Schreiben der Apostel und Evangelisten sei nur ein Mittheilen aus der göttlichen Offenbarung in Christo und könne nichts Anderes enthalten, als was durch Christi Leben und Lehre schon kund geworden sei.*) — Dieser Auffassung, welche im Grunde die ganze Inspiration auf ein sich Erinnern und Wiederauffrischen desjenigen zurückführt, was bereits durch Christum selbst in die Welt gekommen war, tritt schon der geschichtliche Einwand entgegen, daß Paulus, obgleich er nicht Augen- und Ohrenzeuge der Thaten und Worte Christi war, durch eine besondere und plötzliche Verleihung des Geistes befähigt wurde, das Christenthum reiner, höher und allgemeingültiger zu fassen, als dies von den ursprünglichen Aposteln geschehen war. In der plötzlichen Bekehrung des Paulus liegt der Beweis, daß hier eine besondere Wirkung des Geistes stattfand, die ihn nach seiner individuellen Anlage befähigte, die Offenbarung Christi im eigenen Geiste zu schauen, ohne etwas von den übrigen Anhängern der christlichen Lehre zu entlehnen.

Die große Meinungsverschiedenheit, welche sich im allgemeinen in der Inspirationsfrage geltend gemacht hat, und welche hauptsächlich den von uns entwickelten Ursachen ihre Entstehung verdanken dürften, läßt sich also nach dem Vorhergehenden in zwei Hauptansichten sondern, von welchen die

*) Schleiermacher, Christlicher Glaube, II, 332.

eine behauptet, eine göttliche Inspiration sei nicht denkbar, wo thatsächliche Irrthümer, widersprechende Angaben oder gar absichtliche Erdichtung nachzuweisen seien — die andere aber, indem sie eine wirkliche Eingebung durch den göttlichen Geist annimmt, die entgegenstehenden Bedenken dadurch zu beseitigen strebt, daß sie unter einer Mannichfaltigkeit sehr voneinander abweichender Vorstellungsweisen das Widersprechende künstlich hinwegzuerklären sucht.

Hätte man sich stets erinnert, daß der Mensch trotz aller Inspiration stets Mensch bleibt und auch durch ein Wunder den Gesetzen seines irdischen Daseins nicht entrückt werden kann, so würde man diese Frage auf einem der Wissenschaft zugänglichen Gebiete verhandelt haben und nicht auf grundlose Abwege gerathen sein.

Nach unserer Anschauung ist die göttliche Inspiration der Apostel und Evangelisten über allem Zweifel erhaben; aber ebenso gewiß ist auch das Verlöschen ihrer Begeisterung bei einzelnen Stellen und die Einmischung menschlicher Gedanken in die Offenbarung von oben. Doch es fällt mir nicht ein, diese Stellen bezeichnen zu wollen. Sie sind da und sind auch nicht da, je nachdem es der Standpunkt des Lesers im Glauben erfaßt, und über ihr Vorhandensein läßt sich wol streiten, aber nicht für jedermann endgültig entscheiden. Für denjenigen, der etwa an den schwächern Stellen Anstoß nehmen sollte, tritt doch wol ganz der nämliche Fall ein als für den Ungelehrten, der manches übergehen muß, weil ihm das Verständniß fehlt. Das Irrthümliche und das Unverstandene läßt sich überschlagen, als sei es ein leeres Blatt, und es bleibt noch immer der reichste Inhalt übrig.

Sollte es im Ernste jemand irre machen, daß dort Irr-

thum neben der göttlichen Wahrheit steht, da doch Irrthum des Menschen Erbtheil ist und Stückwerk sein Wissen? Sollte ein religiöser Mensch darum das Evangelium verwerfen, weil nicht alles so klar und bequem zurecht gelegt ist, wie ein römisches Gesetzbuch, wo man nur aufzuschlagen braucht, um mit Salomonis Weisheit angethan zu sein? Ist doch jede Eingebung des Geistes nur Stückwerk und gelingt es doch nur in einzelnen Augenblicken wie durch einen Blitzschlag des Genius, den richtigen Ausdruck für längst geahnte Wahrheiten zu finden! Und da wir überhaupt das Walten des Geistes nur leise ahnen, wie können wir erwarten, daß unser blödes Auge durch denselben Geist befähigt werde, auf einmal in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse zu schauen? — Der ungenügende Gedanke in der Schrift ist eine Anfrage an unsern Geist, auf dessen Antwort wir horchen sollen; und wird er von unserm Geiste gutgeheißen, so zündet das Wort der Schrift ein geistiges Feuer in uns an und wir wissen nun, daß er von Gott stammt und daß wir an seiner Echtheit nicht zweifeln dürfen. Und was endlich die Zweifel über geschichtliche Ereignisse betrifft, so ist deren Lösung wol wünschenswerth, für den christlichen Leser aber nicht absolut erforderlich.

So fest wir nun auch von der göttlichen Inspiration der einzelnen Bücher überzeugt sind, so kann doch nicht ein Gleiches von der Zusammenstellung des Kanons gelten, wir sind vielmehr der Ansicht, daß allerdings derselbe Geist, welcher die Männer Gottes inspirirte und der die gesammte Christenheit durchdrungen hatte, dazu befähigte, immer vollständiger die Schrift von menschlichen Zuthaten zu befreien und annähernd die ursprüngliche Reinheit der kanonischen

Lehre herzustellen; allein da die Zusammenstellung des Kanons doch vorzugsweise das Werk von Majoritäten war, so erscheint uns der Ausdruck, sie sei durch Inspiration des Heiligen Geistes erfolgt, nicht angemessen.

Die Gottesahnung.

Mit unsichern Schritten betrete ich eine Region, welcher selbst die auserwählten Geister nur in stummer Anbetung nahen dürfen und zu welcher sie nicht aufzublicken wagen, aus Furcht, die leisen Berührungen mit einem unbekannten Jenseits zu zerstören, welche ahnungsvoll das Gemüth ergreifen und den Menschen im Geiste mit dem Höchsten verbinden. Denken an Gott — ist Beten. — Nur im Gebete, d. h. im Gefühle tiefster Bedürftigkeit und Abhängigkeit und in der vertrauensvollen Hingebung an ihn ist Gott der Seele nahe; hören wir aber auf zu beten, so fassen wir Gott nicht mehr und der Gedanke an Gott ist leer und inhaltlos und hat etwa nur die Bedeutung einer Erinnerung an ein Ereigniß, welches sich in unserer Seele zugetragen hat und welches nur noch undeutlich dem Bewußtsein vorschwebt. Es war ein Moment geistiger Erhebung, an welchem nur das Gefühl Antheil hatte, welchen aber der Verstand sich nicht recht anzueignen vermochte und darum unthätig blieb.

Wer ohne fromme Erhebung den Gedanken an Gott ausdenken will und sein Haupt stolz erhebt, um ins Allerheiligste zu schauen, vor dem schließt sich der Vorhang und

er sieht nichts als sein eigenes Selbst; denn der Ungeweihte, der kühn die Stufen des Tempels ersteigt und mit verwegener Hand den Schleier des Geheimnisses lüften will, ist ein Räuber, der seines Raubes nicht froh wird, weil ihm das so Gewonnene wie ein Luftgebilde unter den Händen zerrinnt. Sowie dem Hohenpriester das Gebet erst die Weihe ertheilt, ohne welche er nicht vor Gott erscheinen kann, so ist fromme Andacht und Begeisterung die Gemüthsstimmung, welche die lebendige Ahnung des Unsichtbaren erzeugt, und es würde die ganze Kraft des Denkens nicht ausreichen, um dasselbe Ereigniß wieder hervorzuzaubern, welches die ganze Seele verklärte und mit dem Abglanz des Göttlichen erfüllte. Begeisterungsloses Nachdenken ist kalt wie die nüchterne Wirklichkeit des gemeinen Lebens und weiß nichts von dem lebendigen Zusammenhange unsers Wesens mit der geistigen Urkraft, die alles Geschaffene durchströmt, beseelt und trägt. Es ist ein Denken der Formen und Kategorien, welche des lebendigen Inhalts beraubt sind und setzt, indem es die Fäden unsers geistigen Zusammenhangs mit dem Jenseits zerschneidet, die formalen Begriffe der Ursächlichkeit und dialektischen Nothwendigkeit an die Stelle des begeisterten Schauens.

Da nun aber die Philosophie als systematische Wissenschaft stets die Aufgabe hat, den tiefsten Grund alles Entstehens zu erforschen und andererseits in der aufsteigenden Entwickelung der wirklichen Wesen bis zu Gott als der höchsten allumfassenden Vollkommenheit emporzusteigen, so hätte sie gerade dasjenige mit dem denkenden Verstande zu erfassen, wozu derselbe, wie ich eben behauptete, außer Stande ist. Es ist daher von solchen, die die Unzulänglichkeit menschlicher Einsicht wohl erkannten, schon oft der Zweifel aufgeworfen

worden, ob überhaupt durch die Philosophie, als einer besondern Wissenschaft, ein wahrer Gewinn erreicht werden könne und ob nicht vielmehr dieses Suchen und Streben nach einem Unerreichbaren zum Schaden der Menschheit gereichen müsse?! Dabei ist indessen übersehen worden, daß das Tadelnswerthe nicht in dem wissenschaftlichen Streben liegt, denn welche Wissenschaft könnte ohne Philosophie existiren? sondern nur in der Ueberschreitung des richtigen Maßes und in der mangelnden Erkenntniß der Schranke, welche menschlichem Wissen gesetzt ist. Soll die Philosophie für die menschliche Entwickelung von Nutzen sein, so darf sie nicht eigensinnig einen Weg verfolgen, der sie mit der Erfahrung und besonders mit den geistigen Ereignissen, die sich im tiefsten Innern des Gemüths zutragen, in Widerspruch versetzt. Dies geschieht aber nothwendig, wenn sie diese Grenze nicht sorgfältig untersucht, über die das begriffliche Denken nicht hinausreicht, sondern kühn zur Lösung der höchsten Probleme heranschreitet. Es erscheint daher eine aus der Prüfung der menschlichen Seelenfähigkeiten gewonnene Erkenntniß eigener Unzulänglichkeit als erstes Erforderniß für den Philosophen, der sich nicht mit Erfahrung, Geschichte Religion und hauptsächlich mit sich selbst in Zwiespalt setzen will. Ueber die Bestimmung der Grenzlinie, wo eine klare Erkenntniß aufhört und wo das Unerfaßliche anfängt, kann man verschiedener Ansicht sein, aber die Philosophie, die nur dann behauptet, eine wahre Wissenschaft zu sein, wenn sich der gesammte Inhalt unsers Bewußtseins unter die Formeln ihres Systems beugt, wird stets, indem sie das Unmögliche will, das Erreichbare verfehlen.

Wäre die philosophische Wahrheit nur dann zu erweisen, wenn sie in der Abgeschlossenheit des Systems aus dem

Vordersatze mit Nothwendigkeit entwickelt worden ist, so würde es außer diesem allumfassenden Systeme, welches Gott und Welt, und alles, was irgend denkbar oder wirklich existirend ist, in sich schließt, durchaus keine Wahrheit geben. Da aber die letzte Ursache alles Bestehenden ebenso wie die höchste Idee in undurchdringliches Dunkel gehüllt sind, und da es für beide einen zureichenden Ausdruck in Worten nicht geben kann, so würde auch folgerichtig kein absolut wahrer und unumstößlicher Ausgangspunkt für eine solche Philosophie zu finden sein und daher die Philosophie als Wissenschaft unmöglich sein. Wer diese Folgerung als richtig anerkennt, wird nicht anstehen, diejenige als die wahre Philosophie zu bezeichnen, welche die Wahrheit aufnimmt, wie und wo sie sie findet; er wird auch zugeben, daß jeder Ausgangspunkt der richtige ist, vorausgesetzt, daß er ein durch allgemeine Anerkennung Gegebenes oder erfahrungsmäßig Gewisses zur Grundlage hat; und daß es nicht nöthig ist, den dunkeln Grund des ahnungsvoll Erkannten erst zu begreifen, ehe man zu weitern Forschungen vorschreitet.

Wie oft ist nicht gesagt worden, die Philosophie sei die ebenbürtige Schwester der Religion, da sie als Liebe zur Weisheit von gleicher Abstammung mit dieser sei. Wenn man aber anerkennt, daß beide göttlichen Ursprungs sind und daß die Weisheit nicht weniger als die religiöse Erkenntniß nur durch höhere Eingebung oder mit andern Worten durch göttliche Offenbarung dem Menschen zu Theil wird, so sollte man auch der Wahrheit die Ehre geben und nicht hintennach doch wieder aus einer rein menschlichen Seelenthätigkeit, nämlich dem Denken, etwas ableiten wollen, was in der That nicht als Ergebniß des Denkens allein angesehen werden kann. Es ist eine übrigens unerklärte, aber nichtsdesto-

weniger jedem denkenden Menschen wohlbewußte Eigenschaft des Gemüths, daß es in stolzem Selbstbewußtsein auflodert, wenn durch angestrengtes Nachdenken irgendein schwieriges Problem gelöst wurde, oder eine früher nicht entdeckte Wahrheit vor das Bewußtsein trat, und dieses Gefühl der Befriedigung gewinnt in der Regel eine solche Stärke, daß die geschmeichelte Eitelkeit nicht mehr danach fragt, woher ihm doch dieses Göttliche komme, was, wie einst Minerva mit Helm und Schild gepanzert aus dem Haupte des Jupiter emporstieg, so urplötzlich ohne sein Zuthun ihm zum Eigenthum ward. Hundert und hundert mal betrachtet der Mensch das so Gefundene als Ergebniß seiner Verstandesarbeit und nimmt keinen Anstand, dies Resultat seinem eigenen Verdienste zuzuschreiben, während er doch bei einiger Besinnung gefunden haben würde, daß sein Nachdenken nur das reproduciren konnte, was schon als Gedächtnißschatz seinem Vorstellungsinhalt angehörte, nicht aber ein völlig Neues, bisher Unbekanntes, welches erst erlebt und von unbekannter Hand ihm verliehen werden muß, damit es sein Eigenthum werden könne.

Die Eitelkeit des menschlichen Herzens ist es, welche dem philosphirenden Sterblichen nicht gestattet, die Dinge so zu sehen, wie sie sind, sondern auf alles verachtend herabzublicken, was diesen hohen Gedankenflug nicht mit unternehmen kann. Dies ist denn auch der Grund, daß die Philosophie die schwesterliche Stellung zur Religion stets eigenmächtig aufhebt, so oft sie neu begründet worden ist und jene feindselig angreift, anstatt ihr die Hand zu reichen, wo sie der wissenschaftlichen Stütze bedarf. Freilich versäumt es die Theologie dabei ebenso wenig, dieses Entgegenkommen nach Möglichkeit zu erschweren, und durch alle Vermittelungs-

versuche, die heutigen Tages die Literatur zu Tage fördert, wird der Spalt nur immer gähnender, der sich zwischen beiden aufgethan hat; denn beiden Theilen wird es erst dadurch recht klar, wie unversöhnlich die verschiedenen von ihnen eingeschlagenen Richtungen sind. Eine solche Lage ist ganz geeignet, alle Wohldenkenden mit der Sorge zu erfüllen, es werde entweder das positive Christenthum durch die zersetzende Wirkung einseitig rationalistischer Philosopheme zu Grunde gehen, oder das Licht humaner Aufklärung und echter Wissenschaft, welches nur zu oft mit jener falschen Weisheit verwechselt wird, dem religiösen Bedürfnisse zum Opfer fallen müssen.*) Angesichts dieser scharfen Trennung,

---

*) Der Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten“ (Nördlingen 1857) spricht sich folgendermaßen hierüber aus: „Ohne den Grundgedanken des Pantheismus, daß Gott nicht außer der Welt sein kann, gibt es keine logische Weltanschauung.

„Ohne das Grundgefühl des Theismus, daß Gott außerhalb der Schöpfung existiren muß, wenn er für uns Gott sein soll, gibt es keinen Gott.

„Ohne die pantheistische Anschauung keine Natur.

„Ohne die theistische keine freie und wirkliche Welt der Geschöpfe, keine objective Norm des Guten, keine Bürgschaft der Unsterblichkeit. —

„Die praktischen Folgen dieses Widerspruchs treten in dem gegenwärtigen Zustande der europäischen Gesellschaft sehr deutlich vor Augen.

„Die Einheit des menschlichen Seins — die Harmonie zwischen Herz und Vernunft — ist seit einem Jahrhundert in einem Grade aufgehoben worden, von dem frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Die tüchtigsten Menschen zersetzen, wie Lessing, mit ihrer Vernunft das Dasein des Gottes, den sie in ihrem Herzen verehren, oder verbreiten, wie Friedrich der Große, theoretisch einen Unglauben, dessen praktische Wirkungen sie selbst bedauern. Die Verstandesmenschen und die Gemüthsmenschen — die sich früher verständigen konnten, weil sie auf einer Grundlage, dem Gottglauben, standen — betrachten sich jetzt als geborene Gegner. Der Zweifler sieht mit Geringschätzung auf den

welche gegenwärtig beide Gebiete voneinander gesondert hält, erscheint die aufgestellte Anforderung eines einträchtigen Zusammenhaltens von Philosophie und Religion, ohne welches weder eine wahre Philosophie noch eine lebensfähige Theologie gedacht werden könne, vollkommen unmöglich, da beide Wissenschaften gegeneinander ihre principielle Unvereinbarkeit behaupten und da jede von ihrem Standpunkt aus eine ausschließliche Anerkennung beansprucht. Und diese Unmöglichkeit erhält gewissermaßen durch die Geschichte ihre Bestätigung, da schon öfter auf den Trümmern verfallender Religionen philosophische Schulen aufblühten, welche die besten Geister an sich zogen und durch ihren Einfluß nicht wenig dazu beitrugen, die Religion in einen abgestorbenen geistlosen Formendienst zu verwandeln. Es ist dies dieselbe Erscheinung, die auch im Anfange dieses Jahrhunderts wieder einzutreten drohte und die jedesmal, wenn sie eintritt, aus ähnlichen Ursachen hervorgehen muß. Allein wer hieraus den Schluß ziehen wollte, daß die christliche Religion nun auch auf dem Punkte angelangt sei, auf welchem sich die polytheistische Religion der Alten befand, als Sokratische und Aristotelische Weisheit den Götzendienst in Trümmer schlug, der würde offenbar vergessen, daß damals noch ganz andere Verhältnisse obwalteten, welche diesem Auflösungsproceß zu Hülfe kamen. Der Mann von Geist, der ein höheres Streben in sich fühlte, mußte aus den damaligen heillosen poli-

---

Gläubigen, der Gläubige mit Schrecken auf den Zweifler hin. Das Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte ist unmöglich geworden; die Gesellschaft hat kein gemeinsames Ziel, keine gemeinsame Losung mehr.“ —

tischen und socialen Zuständen dahin seine Zuflucht nehmen, wo ein neues geistiges Princip aufgegangen war, und da bei der moralischen Verworfenheit des lebenden Geschlechts der Götterdienst allen religiösen Gehalt verloren hatte, sodaß derselbe zu einem todten Formenwesen herabgesunken war, so war nichts naturgemäßer, als daß er in philosophischen Forschungen unter Anleitung dieser Heroen der Wissenschaft Befriedigung suchte. Die Philosophie sollte also in Zeiten tiefer Versunkenheit das nicht auszutilgende Bedürfniß des Gemüths ersetzen, welches in der Erstorbenheit der überlieferten Religionsgebräuche keine geistige Nahrung finden konnte. Es ist indessen keineswegs aus der Geschichte zu erweisen, daß der um sich greifende Auflösungsproceß in religiösen Dingen, der Zustand der Gleichgültigkeit und des zersetzenden Zweifels das Aufblühen wirklich großer Epochen für die philosophische Wissenschaft bedingte; man wird im Gegentheil behaupten können, daß der Verfall der Religion eine unwahre und fehlerhafte, weil einseitige Richtung der Speculation nach sich ziehen müsse. Nicht also, weil die Religionen der hier in Betracht kommenden Epochen sich überlebt hatten, zog sich der menschliche Geist speculirend auf sich selbst zurück, sondern weil ein entartetes Zeitalter den Geist nicht mehr zu erfassen vermochte, der einst diese Formen verklärte, mußte die Philosophie verneinen, was die Welt fälschlich für Religion ausgab und auf andern Wegen nach Erkenntniß des Göttlichen streben. Allein sowol heute, als in der Blütezeit griechischer Wissenschaft mußte die Einsicht sich endlich Bahn brechen, daß diese Lostrennung nicht zum erwünschten Ziele führen konnte; denn der philosophirende Verstand, der von keiner Abhängigkeit mehr weiß, versteigt sich in das Gebiet abstracter Begriffe und inhaltloser Formen, anstatt das Reich

der wirklichen Wesenheit zu beherrschen, für welches das Wort nur Bild und Gleichniß sein kann.

Aus demselben Grunde werden wir nun auch behaupten können, daß der Zweifel und die Verneinung nicht der geeignete Boden sein könne, aus dem die wahre Philosophie hervorwächst; denn wo nicht positive unleugbare Wahrheiten unserer geistigen Thätigkeit stützend zu Grunde liegen, wird auch der Zweifel nur Ungewißheit schaffen können. Ist doch der Zweifel ein Schwanken zwischen Bejahung und Verneinung, ein Zustand der Unsicherheit, ob etwas wahr oder falsch, ob etwas zu thun oder zu unterlassen sei! Wie sollte daher der Zweifler, dem zwar das Für und Wider der Gründe und Gegengründe vor dem Bewußtsein schwebt, dem aber der Maßstab fehlen würde, um dieselben gegeneinander abzuwägen, sich entscheiden, wenn nicht hülfreiche Mächte in jedem Augenblicke ihm nahe wären, um das ihm Fehlende zu ergänzen? Ohne diese innere Geistesstimme, die zwar in seinem Innern wohnt, ohne jedoch im entferntesten seinem Willen unterthan zu sein, würde er in vollständiger Hülflosigkeit des Zweifels verharren und keine Entscheidung zu treffen wissen. Dadurch aber, daß dieser geheimnißvolle Unbewußte, der im Besitze aller Wahrheit ist, sich leise dem Ohr des Bewußtseins nähert und in den Zweifel das Wort der Entscheidung hineinwirft und mit seinem richtigen Maße das Schwanken zwischen widersprechenden Bestimmungsgründen aufhebt, verschwindet jene Ungewißheit und als Resultat der ganzen theils bewußten, theils unbewußten Seelenthätigkeit kommt nun plötzlich entweder Bejahung oder Verneinung, und infolge von diesem der Trieb zur praktischen Thätigkeit zum Vorschein.

Hiermit haben wir nur hervorheben wollen, daß der

Zweifel als solcher unfähig ist, zur Wahrheit zu verhelfen, indem, wie gesagt, der Zweifel nie zur Entscheidung gelangen würde, wenn nicht die Wahrheit unmittelbar in Form der Eingebung dem Menschen zu Theil werden könnte, und auch in jedem Augenblick geistiger Anstrengung mehr oder weniger in Irrthum gehüllt, ihm wirklich zu Theil wird. Schon daraus, daß es allgemein anerkannte, unwidersprechliche also nothwendige Wahrheiten gibt, die von niemand in Zweifel gezogen werden können, ergibt sich mit Gewißheit, daß der sichere Grund der Wahrheit, auf welchen jede philosophische Forschung zu bauen ist, schon vor dem Zweifel und der Verneinung vorhanden war, durch diese aber keineswegs erst erwiesen zu werden brauchte. Daß übrigens der Zweifel an dem eigenen Erkenntnißvermögen für die Ergründung der tiefern Wahrheiten von Werth sein könne, wird niemand leugnen wollen, sobald er erkannt hat, wie unzureichend unsere geistigen Fähigkeiten im allgemeinen sind. Dieser Zweifel ist aber gleichbedeutend mit einer kritischen Untersuchung des Denkvermögens, mit einer Bestimmung der Grenzen und des Umfangs unsers Wissens und hat nichts zu schaffen mit den offenbarten Wahrheiten, die sich in unserm Innern kund geben und welche, obwol nur zum Theil dem klaren Erkennen angehörend, zum größern Theil aber dem Glauben und der Ahnung, ein unantastbares Gemeingut der Menschheit genannt werden können.

Wenn nun die kritische Untersuchung des Werkzeugs, mit welchem der Acker der Philosophie bearbeitet werden soll, zu einem sichern Fundament für alle Forschungen im Gebiet des Geistes zu verhelfen verspricht, so ist uns damit der Weg schon hinlänglich gewiesen. Die Wissenschaft wird vor allen Dingen die Hauptfragen der Psychologie einer ernstern

Prüfung unterwerfen müssen und da die Kenntniß der menschlichen Seele nicht ohne ein Studium des ganzen Menschen nach seiner geistigen und körperlichen Organisation zu erreichen ist, eine dem jetzigen Umfange des Wissens entsprechende Anthropologie zu gewinnen suchen. Wollte man sich entschließen, die strenge Unterscheidung von Geist und Seele und deren gegenseitiges Verhalten zueinander, welche wir im ersten Theile in kurzen Zügen darzustellen suchten, sich anzueignen und auf der Grundlage der Dreitheilung weiter forschend zur Lösung der höhern Probleme schreiten; so würde man sich bald überzeugen, daß nur unter dieser Annahme die Widersprüche sich heben lassen, die der Philosophie aus der Gegenüberstellung des selbständigen menschlichen Geistes gegen den absoluten, göttlichen Geist erwachsen; man würde einsehen, daß die menschliche Willensfreiheit und die daraus hervorgehende Auflehung gegen das Göttliche sich sehr wohl verträgt mit der pantheistischen Vorstellung eines das Weltall belebenden und durchdringenden Weltgeistes, und es würde klar werden, daß auch die religiöse Anschauung nur durch Anwendung dieser Grundprincipien eine durchgreifende Berichtigung erfahren könne, durch welche sie in den Stand gesetzt werden würde, mit der Philosophie Hand in Hand zu gehen, und die unentbehrliche gegenseitige Ergänzung beider als nothwendige Lebensbedingung jeder einzelnen anzuerkennen.

Allein man wird unserer Versicherung mistrauen, da wir etwas zur Geltung bringen wollen, was unzählige mal in den verschiedensten Gestalten dagewesen und wieder verworfen worden ist; man wird das Dargebotene, gerade weil es so einfach ist und dem unbefangenen Urtheil so nahe liegt, für unzureichend erklären, das seit Jahrhunderten feindlich

Geschiedene auszusöhnen. Man wird es vermessen finden, der gelehrten Welt mit einer abgedroschenen Weisheit gegenüberzutreten und mit Hülfe derselben einen ewigen Streit schlichten zu wollen, bei welchem die besten Kräfte verbraucht worden sind, ohne ihn zu Ende zu führen. — Und doch sind wir der Ansicht, daß hier und nirgends anders der Brennpunkt der Frage liegt und daß die Ungewißheit, die über dieses Grundverhältniß des menschlichen Wesens vorherrscht, auf keine andere Art entschieden werden kann, als indem man sämmtliche Erscheinungen aus dem Bereich des bewußten wie des unbewußten Geisteslebens zu Rathe zieht und aus den gesammelten Erfahrungen den Zusammenhang der seelischen Einzelexistenzen mit dem Geiste, der in allen das Gemeinsame ist, zu erkennen sucht. Man wird zwar durch eine Zusammenstellung und Untersuchung der thatsächlichen Erfahrungen allein nie zu einem sichern Aufschluß gelangen; ebenso wenig aber durch ein blos speculatives Verfahren. Und nur, indem man beides dergestalt vereint, daß man auf dem Wege der Induction fortschreitend, stets eine Theorie aufzustellen strebt, welche dem jedesmaligen Stand der Untersuchungen im empirischen Felde zu entsprechen scheint, darf man hoffen, der Wahrheit näher zu kommen.

Im Alterthum hatte man über das Verhältniß von Geist und Seele eine weit bestimmtere und, wie es uns vorkommt, der Wirklichkeit entsprechendere Ansicht, als heutzutage. Plato geht von der Dreitheilung des Menschen aus und stellt die Seele zwischen Geist und Körper als reales sich selbst bestimmendes Wesen in die Mitte, sodaß sie beiden verwandt, sowol für das Geistige als für das Einwirken des körperlichen Stoffs zugänglich ist. Im „Timäus“ beschreibt er das Entstehen der Seelen auf höchst poetische Weise, in-

dem er sie nach dem Vorbilde der Weltseele geschaffen denkt, und ihnen dieselbe Beschaffenheit wie jener, nur in minderer Vollkommenheit zuerkennt. Das Entstehen der Weltseele selbst wird folgendermaßen geschildert, nachdem er vorausgeschickt hat, daß er nicht bestimmte Aussagen über die Götter und die Erschaffung der Welt aufstellen wolle, sondern die Hörer bitte, zufrieden zu sein, wenn er sie so wahrscheinlich wie irgendein anderer gebe: „Aus dem untheilbaren, keinem Wechsel unterworfenen Wesen und dem Theilbaren, an den Körpern haftenden, im Werden begriffenen, mischte er (nämlich der Schöpfer) eine dritte, zwischen beiden, der Natur des Sichselbstgleichen und des Andern mitten inneliegende Gestaltung des Seins und stellte sie demgemäß in die Mitte des Theillosen und das den Körpern nach Theilbaren. Und dieses Dreifache nahm er und vereinte es insgesammt zu einer Idee, indem er die schwervereinbare Natur des Andern gewaltsam mit der des Sichselbstgleichen in Einklang brachte.“ .... Die Weltseele war also „aus den drei Bestandtheilen des Sichselbstgleichen, des Andern und der Wesenheit nach verhältnißmäßiger Vertheilung und Verknüpfung“ gemischt, d. h. sie stand, als das personificirte alldurchdringende Leben der materiellen Schöpfung zur Einheit zusammengefaßt, in der Mitte zwischen Geist und Stoff und zwar „selbst unsichtbar, doch des Denkens und des Einklangs alles Uebersinnlichen und Unvergänglichen theilhaftig, indem der beste Urheber zum Besten alles Gewordenen sie werden ließ“. — Daß Plato die Welt als das Abbild des höchsten Gottes oder selbst als den gewordenen glückseligen Gott darstellt, geht uns hier weiter nichts an; wir wollen es andern überlassen, in diesem Gedanken den Ursprung des modernen Pantheismus zu entdecken. Uns kommt es hier nur darauf

an, die strenge Unterscheidung des seelischen Elements vom Geistigen nachzuweisen und darauf aufmerksam zu machen, daß ohne die Seele, die Plato personificirt und als den Mittelpunkt bezeichnet, der die Einheit des Ganzen repräsentirt, weder in der Welt noch in dem einzelnen Menschen der göttliche Geist innewohnen könne und daß also das gleichzeitige Zusammenwirken aller drei Momente erforderlich ist, damit die Welt der Erscheinung zu Stande kommen könne.

Zur Erschaffung der menschlichen Seelen übergehend, erzählt uns nun Plato, wie der höchste Schöpfer die andern Götter um sich versammelte und ihnen auftrug, das, was zum Menschen gehöre, hinzuzufügen, indem er selbst sich darauf beschränkte, die Seelen mit demjenigen auszustatten, was an ihnen gleichen Namen mit dem Unsterblichen zu führen verdient; denn gelangten die Geschöpfe durch ihn selbst zur Entstehung, so würden sie dadurch den Göttern gleichgestellt. — Die Menschen wurden also, wenn man den eben ausgesprochenen Gedanken der mythischen Einkleidung beraubt, mit Hülfe der Naturkräfte erschaffen und Gott legte nur den Grund, indem er dasjenige ins Dasein rief, was dazu bestimmt war, diesen Körper zu überdauern, nämlich die unsterbliche Seele. „Er goß nun", heißt es, „wieder in den ersten Mischkrug, in welchem er die Seele des Weltganzen einigend mischte, das früher Uebriggebliebene, welches er ziemlich auf dieselbe Weise mischte, doch nicht mehr ebenso in derselben Weise Lauteres, sondern Bestandtheile zweiten und dritten Grades." — Die Seele des Menschen also, welche wegen ihrer geringern Vollkommenheit nicht im Stande war, das Göttliche in seiner Reinheit zu fassen und es zum Princip ihres Denkens und Handelns zu machen, wurde von den beständig auf sie eindringenden Anregungen der Ma-

terie heftig erschüttert und ihrer Herrschaft beraubt; sie war in ihrem natürlichen Zustande dem „Sichselbstgleichen" (dem Geiste) weniger verwandt als dem „Andern, Veränderlichen" (der Stoffwelt) und mußte daher den harmonischen Zustand ihres göttlichen Urbildes einbüßen. Die Seele wird zwar als ein einheitliches, aber nach den verschiedenen Functionen des Organismus als ein Dreigetheiltes gedacht, welche Dreitheilung jedoch nicht zu verwechseln ist mit der Eintheilung des ganzen Menschen, von welcher früher die Rede war. Es ist sonach eine denkende, eine Gemüthsseele und eine begehrende Seele zu unterscheiden, deren harmonisches Zusammenwirken dadurch verloren geht, daß gemüthliche Affecte und Begierden die Herrschaft gewinnen und den Widerspruch der denkenden Seele nicht beachten. Gewinnt aber die Seele Gewalt über die sinnlichen Regungen, so wird ihr Leben ein gerechtes und die Erinnerung an die frühere unkörperliche Existenz, welche die Seelen nach Plato's Vorstellung vor ihrem Eintritt in dies körperliche Leben hatten, erwachen in solcher Stärke, daß die Liebe zu dem Unvergänglichen alles andere überwindet, und solche Seelen wandern nach der Trennung vom Körper zurück zu einem ihrem frühern himmlischen Leben entsprechenden Zustande.

Es ist klar, daß diese Unterschiede in der Seele der Einheit des Bewußtseins keinen Eintrag thun sollen, welches letztere die ganze Seele umfaßt und sowol das rein Geistige, ohne Vermittelung der Sinne sich Kundgebende, als auch die Wahrnehmungen der Außenwelt und die dadurch angeregten Seelenzustände in sich begreift. Nach Plato steht also die Seele vermittelnd zwischen Geist und Körper, jedoch nicht blos als körperliches Leben, sondern als Subject des Bewußtseins, welches von beiden Seiten angeregt, nach vor-

gängiger Selbstbestimmung sich für das eine oder das andere entscheidet.

Die Platonische Lehre wurde zwar von Aristoteles der Hauptsache nach angenommen und weiter ausgeführt; aber sein scharfer durchdringender Verstand war der poetischen Form abhold, in welcher jener sie vorgetragen hatte, und sie erfuhr deshalb eine vollkommene Umgestaltung nach Form und Inhalt, welche es manchmal unentschieden läßt, ob er in einzelnen Punkten dem Plato beistimmt oder von ihm abweicht. In seiner Lehre über Seele und Geist ist trotz der vielen Erklärungsversuche noch manches dunkel geblieben; es erscheint uns jedoch nicht zu gewagt, wenn wir annehmen, er befinde sich überall im Einverständniß mit Plato, wo er nicht ausdrücklich das Gegentheil behauptet, oder wo er ohne sich näher zu erklären über einen Gegenstand hinweggeht. Diese Voraussetzung wird bei solchen Fragen um so mehr zur Anwendung kommen, wo es sich um Hauptprincipien der Wissenschaft handelt, deren Nichtbeachtung das ganze Lehrgebäude in eine Unsicherheit bringen würde, welche eines so hervorragenden allumfassenden Genius nicht würdig wäre.

Eine solche tritt uns in der That hier entgegen, wo es sich um die nähere Bestimmung des gegenseitigen Verhaltens von Geist und Seele handelt, und es glaubt deshalb jeder berechtigt zu sein, das Fehlende nach seiner eigenen philosophischen Grundanschauung in den Text des Aristoteles hineinzuerklären. Es fällt nämlich auf, daß die Einheit des Bewußtseins den gesondert betrachteten Seelenvermögen gegenüber nirgends allgemein und bestimmt ausgesprochen ist, und es ergibt sich hieraus der Zweifel, ob dasjenige, was Aristoteles den thatkräftigen oder wirkenden Geist im Gegensatz zu dem leidenden Geiste nennt, als Einwirkung

des allgemeinen göttlichen Geistes auf die menschliche Seele zu verstehen sei, oder ob hiermit der individuelle menschliche Geist gemeint sei. Im erstern Fall wäre das Subject des gesammten Bewußtseins die Seele, im andern Falle dagegen der Geist, jedoch nur insoweit, als das vernünftige Denken reicht, während alle niedern Seelenthätigkeiten nicht der individuellen Seele, sondern gewissermaßen einem allgemeinen Naturprocesse anzugehören schienen.

Um diese Ungewißheit zu entfernen, müssen wir versuchen, uns durch des Aristoteles eigene Begriffsbestimmungen belehren zu lassen.

An jedem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande unterscheidet er bekanntlich den Stoff und die Form. Beide ergänzen sich und bilden erst den nach Art und Beschaffenheit von andern zu unterscheidenden Gegenstand. Stoff und Form in ihrer Vereinigung und Durchdringung sind das Wesen eines Dinges, und jeder Stoff, möge er nun ein nur denkbarer übersinnlicher, oder ein sinnlich wahrnehmbarer körperlicher sein, ist ohne Form nur der Möglichkeit nach vorhanden, während er durch die Form Wirklichkeit erlangt und als Wesenheit existirt. Wenn nun etwas, was blos der Möglichkeit nach vorhanden ist, erst dadurch zur Wirklichkeit werden kann, daß der bildsame Stoff geformt wird, so ist jedesmal eine wirkende Kraft erforderlich, welche ihm diese Form verleiht, indem sie in ihm selbst wirksam ist. Es kann also etwas, was nur der Möglichkeit nach vorhanden ist, oder welches das Vermögen besitzt, etwas zu werden, nur durch eine Energie, d. h. eine in demselben wirkende Kraft in die Wirklichkeit eintreten. In den organischen Wesen nennt er nun diese Kraftthätigkeit Entelechien, und dieses Wort „Entelechie“ scheint sich von Energie nur dadurch zu unter-

scheiden, daß letztere die intensivere unbeschränkte Wirksamkeit ausdrückt, während die erstere sich in gemessenen Schranken bewegt. Entelechie ist also die wirkende Kraft, welche das in der Materie dem Vermögen nach Enthaltene zur Entwickelung bringt.

Um nun auf die schwierigere Bestimmung des Wortes Psyche überzugehen, welche bald als Entelechie gefaßt, bald als ruhende Anlage geschildert wird, so ist es vor allen Dingen nöthig, die Psyche oder die Seele nach ihrer doppelten Bedeutung kennen zu lernen. „Wenn z. B.", sagt Aristoteles *), „das Auge ein Thier wäre, so wäre das Gesicht (d. h. die Thätigkeit des Sehens) seine Seele, denn dieses ist das Wesen des Auges nach dem Begriff; das Auge aber ist die Materie des Gesichts. Wenn dieses (das Sehen) verloren ist, so ist das Auge nicht mehr, als nur dem Namen nach, wie ein steinernes oder gemaltes. Man muß nun das von dem Theile Gesagte auf den ganzen Körper übertragen. Denn es verhält sich analog, wie der Theil zum Theile, so die ganze Empfindung zum ganzen empfindenden Körper, insofern er ein solcher ist. Es ist aber nicht das, was die Seele verloren hat, die Möglichkeit zum Leben, sondern das, was sie besitzt."

Hieraus würde hervorgehen, daß die Seele nicht blos Entelechie sein kann, denn wenn die Seele weiter nichts wäre als Kraftthätigkeit, so könnte die Seele nicht gesondert betrachtet werden von dem, was eigentlich die Möglichkeit des Lebens in ihr ist. Und hierin werden wir durch die eigenen Worte des Aristoteles bekräftigt, indem er sagt: „Die Seele muß also ein Wesen sein, als Form des physischen Körpers,

*) Von der Seele, II. Buch, Kap. I.

der der Möglichkeit nach Leben hat." Nach seiner eigenen Erklärung ist daher in dem Begriffe der Seele ein Doppeltes enthalten, nämlich die ruhende Möglichkeit der Entfaltung aller in ihr angelegten Fähigkeiten und Kräfte, und andererseits, weil das Wesen Thätigkeit ist, die Wirksamkeit selbst als Bethätigung dieser Vermögen. Diese beiden Seiten nun vergleicht er mit der Wissenschaft und dem Wissen; denn Wissenschaft wäre ohne das wirkliche Wissen ein todter Besitz. In ähnlicher Weise muß auch zu dem, was in der Seele der Möglichkeit nach enthalten ist, die in ihr wirkende Kraft hinzukommen, damit aus der Möglichkeit Wirklichkeit werde.

In der Seele sind nun eine ganze Reihe solcher Vermögen der Anlage nach enthalten, welche durch entsprechende, auf sie einwirkende Kräfte (Entelechien) zur Entwickelung kommen. Und zwar kommt immer das Vollkommenere der Zeit nach später zur Entfaltung als das minder Vollkommene. Deshalb sagt er: „Die Seele sei die erste Wirksamkeit (Entelechie) des physischen Körpers, der das Vermögen des Lebens hat." — Denn damit ein Mensch entstehen könne, bedarf es schon einer solchen Entelechie, welche körperbildend und belebend den ersten Keim des organischen Wesens ins Dasein ruft, und ebenso ist die entstandene Seele im Anfang weiter nichts als das körperliche Leben, mithin eine selbständig wirkende Kraft, welche jedoch noch nicht in der Form des Bewußtseins auftritt. Nach und nach treten nun die höhern Seelenfähigkeiten, als da sind: sinnliche Wahrnehmung, Empfindung, Denkvermögen u. s. w. durch neue Kräfte erweckt, als immer vollkommener werdende Entwickelungsstufen ins Dasein. Reines, unbehindertes und schrankenloses Wirken oder Energie, wie Aristoteles sagt, geht nur von Gott aus,

und alle Entelechien geschaffener Wesen stehen weit dahinter zurück.

Daß Aristoteles auch die Ernährung des Körpers, das Wachsen und Abnehmen, überhaupt alles, was zu den unbewußten Vorgängen im belebten Organismus gehört, der Thätigkeit der Seele zuschreibt, ist nur die folgerechte Ausführung der Grundidee, nach welcher die Seele alle Lebensäußerungen eines organisirten Körpers in sich begreift, und wenn wir heutzutage dem Wort Seele eine engere Bedeutung unterlegen, so hat diese von der seinigen verschiedene Begriffsbestimmung keinen Einfluß auf das Verhältniß des Geistes zur Seele, welches wir jetzt einer Erörterung unterwerfen wollen.

Man hat vielfach in der Lehre vom Geiste, welche im dritten Buch von der Seele enthalten ist, den innern Zusammenhang mit dem Vorhergehenden vermißt und deshalb dem Aristoteles vorgeworfen, er lasse den Geist plötzlich, wie vom Himmel gefallen, in der Seele erscheinen und nicht, wie bisher, das Vollkommenere aus dem minder Vollkommenen hervorwachsen. Allein bei genauerer Prüfung können wir uns dieser Ansicht nicht anschließen. Es ist auch hier derselbe Gedanke durchgeführt, daß ein Vermögen der Seele, nämlich das Denkvermögen, welches nur der Anlage nach vorhanden ist, durch eine in dem Menschen wirkende Kraft zur Ausübung gelangt, und es kann für denjenigen, der gewohnt ist, den allgemeinen göttlichen Geist bald physische Kräfte in Bewegung setzen zu sehen, bald geistig in die geschaffene Welt einzuwirken, nicht befremdend sein, hier das Göttliche selbst als diese von innen heraus wirkende Kraft zu betrachten, welche in der Seele den Gedanken erweckt.

Will man das griechische „νοῦς“ stets mit „Geist“

übersetzen, so geräth man in unlösbare Verwirrung und es ist durchaus nöthig, die von Aristoteles selbst hervorgehobene zwiefache Bedeutung des Wortes nun auch wirklich zu unterscheiden, indem man eine jede derselben mit einem andern Ausdruck bezeichnet. Wer die „geistige Anlage" im Menschen, welche in der Seele schlummert und nach des Aristoteles eigener Ausdrucksweise „der Thätigkeit nach nichts Seiendes ist, bevor der Mensch denkt", als den „leidenden Geist" bezeichnet, der zieht damit den ewigen unveränderlichen Geist in leidentliche Zustände herab und bringt den reinen unantastbaren unter den Einfluß der Stoffwelt. Nach unserer Anschauung verträgt es sich durchaus nicht, mit dem Geiste die Eigenschaft des „Leidentlichen" zu verbinden, sondern der Geist ist für uns reines, nicht bedingtes Wirken. Da nun Aristoteles selbst sagt, er meine damit „dasjenige, womit die Seele denkt und auffaßt", so haben wir es offenbar mit einem Vermögen der Seele zu thun, welches nur der Anlage nach vorhanden ist und erst durch den „wirkenden Geist" ins Leben gerufen wird. Den Charakter des Leidentlichen tragen ohnehin alle Seelenthätigkeiten, und es kann daher bezweifelt werden, ob es das Richtige ist, sie durchgängig als Thätigkeiten aufzuführen; bezeichnender wäre es offenbar für die meisten, sie als Seelenzustände zu bezeichnen, denn die äußere Anregung ist überall Bedingung ihres Eintritts und man kann selbst von dem abstracten Denken sagen, es sei zum größten Theil und seinem eigensten Wesen nach ein Vorgang, bei welchem der unbewußte Geist alles wirkt, und das Bewußtsein alles empfängt.

„Und richtig ist wol die Behauptung", sagt er weiter, „die Seele sei der Ort der Ideen, nur nicht weder die ganze, sondern nur die denkende, nach der Thätigkeit, sondern

der Möglichkeit nach in Bezug auf die Ideen.“ — Woraus auf überzeugende Weise hervorgeht, daß er hier ein der Möglichkeit nach vorhandenes Vermögen der Seele bezeichnen will, welches des wirkenden Geistes harrt, um das Bewußtsein mit Ideen zu bereichern. Der Verstand z. B. ist also ein Seelenvermögen, welches der Wirklichkeit nach nichts ist, und die Denkthätigkeit nicht vollziehen kann, bevor der Geist erwacht ist und dasselbe belebt durch seine göttliche Kraft; während dieser letztere, der unbewußt wirkende, ewig unveränderliche, göttliche Geist ist, der stets sich selbst gleich, in den Menschen das allen Gemeinsame wirkt und mit dem Idealen und Formalen die Denkthätigkeit ausrüstend, die begrifflich klare Erkenntniß erzeugt.

Daß Aristoteles wirklich den Geist, auch nachdem derselbe in dem Menschen wirksam geworden ist, von der Seele unterscheidet und beiden in ihrem Zusammenwirken eine relative Selbständigkeit zugesteht, geht schon daraus hervor, daß er ihn durch Abstraction erfassend, als den unsterblichen und ewigen darstellt, der durch das Eingehen in seelische Functionen viel von seiner Reinheit einbüßt. „Wenn der Geist“, sagt er, „getrennt und an und für sich ist, ist er allein das, was er ist, und dies allein ist unsterblich und ewig.“ — Schon Anaxagoras habe hervorgehoben, daß der Geist als etwas in unvermischter Reinheit für sich Bestehendes gedacht werden müsse. Im Gegensatz zu diesem Unveränderlichen, oder wie Plato sich ausdrückt, „Sichselbstgleichen“, spricht er von dem sogenannten νοῦς der Seele, von welchem er ausdrücklich bemerkt, er nenne mit diesem Namen dasjenige, womit die Seele denkt und auffaßt. — Man wird daher annehmen können, daß er die Seele als Einheit des gesammten Körperlebens und als Princip der Individualität betrachtet, welches

der Anlage nach auch alle geistigen Vermögen in sich enthält, während der Geist als wirkende Kraft auftritt, welche alles der Möglichkeit nach in ihr enthaltene Geistige zur Wirklichkeit erhebt, ohne dem bestimmenden Einfluß der Seele unterworfen zu sein und gewissermaßen als ein ihr nicht zugehörendes Fremdes auf sie einwirkt, ohne welches jedoch die Seele weder das Bewußtsein ihrer eigenen Zustände, noch auch irgendeine selbständige, vernunftgemäße Thätigkeit aus sich erzeugen könnte.

Diese Ansicht gewinnt noch mehr an Bestand, indem man sich einer Stelle erinnert, die auch Brandis *) anführt. Es wird dort gesagt: „Der Geist allein komme von außen in den Körper und sei allein göttlich; er gehe zugleich mit der Entstehung der Seele in den Körper ein.“ — An diesen bedeutungsvollen Ausspruch, welcher, wie es uns scheint, den Vorwurf der Dunkelheit nicht verdient, knüpft nun Brandis die Bemerkung, „es bleibe zweifelhaft, ob mit diesem kraftthätigen von außen in die Seele eingehenden Geist eine Function des allgemeinen göttlichen Geistes gemeint sei, oder ob er darunter den individuellen Geist verstanden habe. Die Einheit des Bewußtseins habe Aristoteles nirgends bestimmt ausgesprochen, allein es könne wol stillschweigend vorausgesetzt werden, es sei hier der Mensch als allgemeines Subject seiner verschiedenen Functionen bezeichnet. Hätte man ihm die Frage, um welche es sich hier handelt, aufgeworfen, so würde Aristoteles im Einklang mit seinen Principien die Einheit des menschlichen Bewußtseins, und als Träger desselben den Geist haben anerkennen müssen.“

*) Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philosophie: Aristoteles u. s. w., S. 1176.

Diese mit großer Bestimmtheit ausgesprochene Behauptung ist in der That geeignet, uns irre zu machen und den Zweifel hervorzurufen, ob unsere Auffassung überhaupt die richtige sei, denn befinden wir uns nicht im Einklang mit den Principien seiner Philosophie, so ist unsere bisherige Ausführung falsch, und es würde alsdann die Aristotelische Seelenlehre, die zu unsern Gunsten Zeugniß ablegen sollte, geradezu gegen uns sprechen.

Daß Aristoteles die Einheit des Bewußtseins überall stillschweigend voraussetze und als Subject der verschiedenen Seelenthätigkeiten den Menschen im allgemeinen gedacht habe, unterliegt gewiß keinem Zweifel, und es ist ganz in unserm Sinn gedacht, wenn der ganze Mensch als Einheit von Geist, Seele und Körper, und nicht die Seele oder der Geist allein als Subject gefaßt wird; denn solange das irdische Leben dauert, kann eine solche Unterscheidung nur durch künstliche Abstraction vollzogen werden. Soll aber der Geist das Subject und das selbstbestimmende Ich sein, so möchten wir doch fragen: welcher Geist? — Der allgemeine göttliche oder der menschliche Geist; welcher letztere nach Aristoteles eigener Begriffsbestimmung der leidentliche genannt wird und als Seelenvermögen bezeichnet wird? — Wäre es der göttliche Geist, so würde damit jede individuelle Wesenheit vernichtet sein, was nicht im Sinne der ganzen Lehre wäre; denkt man aber an den menschlichen Geist, so tritt die Schwierigkeit hervor, daß ohne die Einwirkung des kraftthätigen von außen her in die Seele kommenden Geistes der Mensch nichts denken kann, also geistlos wäre.

Um sich über diese Zweifel Rechenschaft zu geben, wird es nothwendig sein hervorzuheben, daß unser Autor*), indem

*) Von der Seele, Buch III, Kap. VIII.

er früher Gesagtes zusammenfaßt, von der Seele sagt, sie sei gewissermaßen alles Seiende, denn das Seiende sei entweder empfindbar oder denkbar. Der Gegenstand, der die Empfindung verursacht, werde aber nicht selbst in die Seele aufgenommen, sondern nur dessen Form. Also sei die Empfindung (d. h. das Empfindungsvermögen oder vielmehr die Thätigkeit des Empfindens) Form der Empfindungen. In ähnlicher Weise sei der Geist (nämlich hier das Denkvermögen und die wirkliche Denkthätigkeit) Form der Formen — (denn durch reines Denken ergeben sich die allgemeinen geistigen Formen, Ideen, Kategorien). Wenn er nun weiter sagt: „die Seele sei wie die Hand, denn auch die Hand sei das Werkzeug der Werkzeuge"; so ist damit doch wol nichts Anderes gesagt, als daß die Seele es ist, welche beides, sowol das Geistige als das sinnlich Wahrgenommene und Empfundene erfaßt, indem sie den Mittelpunkt des Bewußtseins bildet.

Zur weitern Bestätigung unserer Ansicht wird nun im folgenden Kapitel hervorgehoben, daß das Denkende in der Seele, welches er mit dem Namen Geist bezeichnet, durchaus von den übrigen Seelenzuständen getrennt sei, und keinen Einfluß auf dieselben gewinnen könne. Von dem Antriebe zur Ortsbewegung redend sagt er: „Aber auch wahrlich nicht das Ueberlegende und der sogenannte Geist ist es, welcher bewegt; denn der theoretische Geist denkt nichts Praktisches, noch verfügt er etwas über das zu Verabscheuende und zu Begehrende." — Wenn nun aus dem Vorhergehenden zur Genüge erhellt, daß es die Seele im allgemeinen ist, welche wahrnimmt, empfindet, begehrt, so müßten, wenn dennoch der Geist als das bewußte Subject angenommen werden sollte, sich in der Seele zwei verschiedene Subjecte befinden,

von welchen das eine denkt, ohne auf die übrigen Seelenthätigkeiten Einfluß zu üben, das andere aber begehrt und handelt, ohne zu denken, d. h. mit andern Worten, der Mensch müßte unsittlich handeln können, ohne zu wissen, was gut oder böse ist.

Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir diese Trennung und Entgegensetzung der Denkthätigkeit gegen die von äußern Einwirkungen abhängigen Seelenthätigkeiten zwar an sich als vollkommen berechtigt bestehen lassen, sie aber dennoch in der höhern Einheit des subjectiven Bewußtseins vereinigt denken, worüber Aristoteles sich zwar nicht ausdrücklich erklärt, aber doch genügende Andeutungen gibt, um seine stillschweigenden Voraussetzungen herauszuerkennen. Nicht der von außen in den Menschen eingehende wirkende Geist kann Subject des Bewußtseins genannt werden, sondern die Seele muß als Sitz dieses Bewußtseins der Anlage nach betrachtet werden, der Geist hingegen als die in dem Menschen wirkende Kraft, durch welche alle bloßen Seelenvermögen zur Wirklichkeit erhoben werden. Was sollte auch sonst der Ausspruch bedeuten: „die Seele des Körpers herrsche in despotischer und königlicher Weise, während der Geist des Strebens politischer Herrscher sei“ *) — denn die politische Herrschaft kann doch nur darin bestehen, daß der Seele eine gewisse relative Selbständigkeit und Freiheit zusteht, welche der Geist nicht beeinträchtigt.

Dieselbe Frage, die uns hier beschäftigt, hat auch Schelling zum Gegenstande einer Erörterung gemacht. **) Nach seiner Ansicht reißt hier der Faden des organischen Zu-

*) Polit., I, 5.

**) Sämmtliche Werke, I, Abthl. 2, S. 458 fg.

sammenhangs ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete; denn der Geist sei dem Aristoteles ein von außen her unversehens hinzugekommener Theil der Seele, von dem man nicht wisse, woher er komme. Daß der thätige oder wirkende Geist von außen hereintrete, werde von Aristoteles mit bewundernswürdiger Entschlossenheit behauptet; allein er (Schelling) verzichte darauf, mit Hülfe des Aristoteles selbst zu begreifen, was er ausgesprochen. Es sei schon im Alterthum wie auch jetzt wieder von seinen Auslegern behauptet worden, der νοῦς sei der allen Menschen gemeinsame, oder auch der göttliche Geist selbst. Aber diese Auslegung sei dem Sinne des Aristoteles völlig entgegen; das gerade Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellste sei durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem νοῦς beilegt. Und wenn der Geist das Göttliche, nicht aber Gott sei, so müsse er zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet werden, als das an Gottes Stelle sich setzen Könnende.

Diese Andeutungen weiter ausführend, meint nun Schelling, offenbar sei Aristoteles mit seiner Lehre vom thätigen Verstand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte, und dieser Endpunkt sei überhaupt die Grenze der antiken Philosophie. Um die Dunkelheiten zwischen dem leidenden und dem thätigen Verstand aufzuklären, die einer langen Folgezeit unüberwindlich geblieben seien, werde ein von Aristoteles unabhängiger Standpunkt erfordert. Auch sei für den Begriff „Geist" der Ausdruck, der ihm allein zu Gebote stand, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich gewesen sei, das wahre Wesen jenes Princips zu erreichen.

Man wird hier, auch schon ohne die weitere Ausführung zu kennen, durch welche er seine Behauptung zu begründen sucht, nicht im Zweifel sein, daß dieser neue unabhängige

Standpunkt kein anderer — als Schelling's eigener Standpunkt sei und daß die Unzulänglichkeiten der Aristotelischen Lehre durch den modernen Idealismus überwunden worden sein sollen. Dieser Zuversichtlichkeit und dieser Kraft der Ueberzeugung, mit welcher bedeutende Männer an dem Gedanken zu hängen pflegen, der als Leitstern in ihrer Seele aufgegangen ist, haben wir nichts entgegenzusetzen als den einfachen Hinweis auf des Aristoteles eigene Worte, deren Verständniß um so leichter sein wird, je unbefangener der Leser sie in sich aufzunehmen sucht. Der Standpunkt, den dabei ein jeder einnehmen sollte und der allein der richtige ist, kann doch wol nur der des Aristoteles selbst sein, aber nicht ein solcher, der in den Treibhäusern der modernen Weltanschauung künstlich großgezogen wurde. Für die spätern Geschlechter, die seinem Zeitalter so fern, die damalige Anschauung sich nicht recht anzueignen vermögen, bleibt nichts mehr übrig, als ohne Selbstgedanken dem Flüstern seines Geistes zu lauschen, nicht wissend, ob es gelingen möge, seinen Worten die rechte Deutung zu geben. Darin jedoch wird man mit Schelling einverstanden sein, daß der Ausdruck, der ihm für „Geist" in der griechischen Sprache zu Gebote stand, ein unzulänglicher ist, indem er wegen seiner Mehrdeutigkeit zu Misverständnissen Anlaß gibt. Da Aristoteles dasselbe Wort für den ewigen göttlichen Geist gebraucht, mit welchem er das Geistige, welches dem Menschen innewohnt und das in den höhern Seelenthätigkeiten auftritt, bezeichnet, so wird in jedem einzelnen Falle leicht der Zweifel entstehen, ob Geist, Verstand, Vernunft oder welche Seelenthätigkeit sonst gemeint sei. Diese verschiedenen Bedeutungen nicht auseinander zu halten, glauben wir Schelling zum Vorwurf machen zu müssen, und gewiß darf man es als einen großen Fehler

besonders der neuern Philosophie im allgemeinen bezeichnen, daß sie in der Wahl ihrer wissenschaftlichen Ausdrücke so äußerst willkürlich verfährt, und z. B. bald Verstand, bald Vernunft, bald das Wort Geist gebraucht, um Begriffe zu bezeichnen, die zwar nahe verwandt, allein doch immer noch grundverschieden sind.

Vernunft kommt doch offenbar von Vernehmen her, und zwar vernimmt die menschliche Vernunft das Höhere, Ideale, Göttliche, welches aus keiner Abstraction des sinnlich Wahrgenommenen abzuleiten ist. Vernunft ist die Fähigkeit, das Wehen des göttlichen Geistes in dem eigenen Innern zu vernehmen und im Einklang mit demselben zu handeln; sie ist also sowol eine theoretische als auch praktische Seelenthätigkeit, welche das von außen in sie hereintretende Geistige zu ihrem Eigenthum macht, und kann folglich dieses höhere Göttliche selbst nicht sein. Wäre Vernunft selbst das Göttliche, so würde sie nur sich selbst vernehmen können und die Selbstvergötterung des Menschen wäre vollzogen. Sie kann daher ebenso wenig mit dem Geiste verwechselt werden, als der Verstand, welcher letztere doch nur die Fähigkeit des Denkens ist. Vernunft und Verstand können wir nach dem eben Gesagten nur als Seelenvermögen oder vielmehr als Seelenthätigkeiten betrachten, welche des Wachsthums und der Vervollkommnung fähig sind, während der Geist der nie entstandene, allgemeine, ewige ist, der auch nach Aristoteles durch seine Einwirkung die vernünftige und verständige Anlage im Menschen zu wirklichen Thätigkeiten umwandelt.

Der Grund dieser beständigen Verwechselungen ist aber bei Schelling doch nur in den von ihm selbst aufgestellten Grundprincipien zu suchen, nach welchen der Geist das wahre Selbst des Menschen, das eigentliche hinter dem Ich der

Erscheinung verborgene geistige Ich sein soll. Und dieses individuellste persönliche Ich soll nun zugleich dem Geiste Gottes entstammt sein, oder vielmehr durch seinen eigenen Willen sich aus Gott abgelöst haben. Weshalb denn auch das Wollen als die Grundform des Geistes geschildert wird, d. h. das Wollen, welches noch auf kein bestimmtes Object bezogen wird. Ist aber der Geist ursprünglich das sich selbst bestimmende Wollen, so kann auch die Richtung dieses Wollens eine zufällige sein und der subjective Geist kann ebenso wol sein Wollen gegen Gott richten und so von Gott abfallen.

Wenn nun hiermit Schelling den wirkenden Geist des Aristoteles gemeint hat, dem ebenfalls nach Schelling allein Unsterblichkeit zukommt, so wird man uns wol das nähere Eingehen auf diese künstlichen Deductionen erlassen, deren innern Zusammenhang wir nicht zu begreifen vermögen. Weil indessen hier das Wort Unsterblichkeit genannt wurde, so muß noch erwähnt werden, daß Aristoteles der Seele nur insoweit Unsterblichkeit zuzuerkennen scheint, als dieselbe Geist genannt werden kann, denn nur der Geist hat nach ihm Fortdauer. Dies trifft schon mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zusammen, nach welchem ein geistiger Mensch kurzweg als Geist bezeichnet wird, weil in der That der Geist die Oberhand in seiner Seele gewonnen hat, und weil die letztere in allen Dingen sich durch ihn bestimmen läßt.*) In

---

*) In der Nikomachischen Ethik heißt es: „Wenn denn der νοῦς gegen den Menschen gehalten göttlich ist, wird auch das dem νοῦς gemäße Leben göttlich sein, gegen das menschliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menschliches zu denken als Menschen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr soweit möglich, verunsterblichen soll man sich und all sein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beste ist" u. s. w.

ähnlicher Weise bezeichnet man auch häufig dasjenige als Geist, welches vom Menschen übrig bleibt, nachdem der Leib zerfallen ist. Christus konnte mit Wahrheit sagen: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist"; denn seine Seele war ganz Geist geworden und hatte nichts mehr an sich, was sie ans Irdische fesselte.

Nach allem, was uns von den beiden größten Philosophen des Alterthums über die Lehre von der Seele bekannt ist, scheint bei ihnen über die Begriffsbestimmung von Seele und Geist und über deren gegenseitiges Verhalten eine große Uebereinstimmung zu herrschen, während die Verschiedenheit sich der Hauptsache nach nur auf die Form der Darstellung bezieht, und es kann unserer Ansicht nach nur die Voreingenommenheit der neuern Erklärer des Aristoteles für die zur Zeit herrschende Schulansicht daran schuld sein, daß man ihm Ideen zuschreibt, die mit seinen ausdrücklichsten oft wiederholten Erklärungen im Widerspruche stehen und ebenso wenig aus der Platonischen Seelenlehre abzuleiten sind.

Ein weiterer Prüfstein für unsere Lehre von der Seele muß nun ferner, wenn sie überhaupt sich als echt bewähren soll, die Bibel selbst sein, nur dürfen freilich solche Stellen, die blos erbaulichen Inhalts sind, nicht als Lehrsätze gelten wollen; und da sich die ganze Schrift fast durchgängig in poetischer Sprachweise bewegt, welche eine wissenschaftliche Genauigkeit des Ausdrucks nicht beabsichtigt, so wird es hier hauptsächlich darauf ankommen, nach dem richtigen Verständnisse des Geistes zu streben, der durch die heiligen Bücher hindurchzieht. Sowol im Alten wie im Neuen Testament ist überall die Sonderung von Geist und Seele zu erkennen, und für beide existiren unabänderlich feststehende Ausdrücke, die nur selten durch andere ersetzt werden. Die Seele ist

überall individuelle Wesenheit, während der Geist unendlich oft eine von Gott verliehene Gabe genannt wird.*) So oft von Verleihung des göttlichen Geistes die Rede ist, wie beim Pfingstfest, oder bei Paulus auf dem Wege nach Damascus, ist allerdings immer eine besondere Erleuchtung oder eine ganz eigenthümliche Befähigung darunter zu verstehen; aber was sollte diesen Begnadigten die Verleihung des göttlichen Geistes nützen, wenn nicht ihre Seele gerade in derselben Weise dafür empfänglich wäre, wie für das Geistige, was allen Menschen gemeinsam ist. Wäre das von Gott herniederkommende ein durchaus Fremdes, das in den gewöhnlichen geistigen Anlagen durchaus keinen Anhaltepunkt fände, so würde für den Menschen ein Verstehen und Erfassen desselben stets unmöglich sein; da es aber in der That nur eine Erweiterung, Verklärung, Verdeutlichung und Bekräftigung des bereits dunkel Geahnten ist, welches sich auch in den praktischen Fähigkeiten als erhöhte Kraft, als außergewöhnliches Talent zu erkennen gibt, so müssen wir daraus schließen, daß dies von Gott Herabkommende unserm Geiste durchaus verwandt, jedoch dem Grade der Verleihung nach wirksamer, erhabener, göttlicher sein müsse. Gerade in den außergewöhnlichen Fähigkeiten, die der von außen in die Versammlung der Jünger Christi einfahrende Geist erweckt, zeigt sich eine außerordentliche Aehnlichkeit mit dem ebenfalls von außen kommenden, seiner Beschaffenheit nach an sich gött-

*) Wenn zum Beweis, daß auch das Neue Testament die Dreitheilung kennt, auf 1 Thessal. 5, 23 verwiesen wird, so sind wir der Meinung, daß mit dieser Stelle nichts bewiesen ist. Eher noch 2 Kor. 5, 5, wo Gott uns zum Jenseits vorbereitet, indem er uns das Pfand, den Geist verleiht.

lichen Geiste des Aristoteles, welcher die schlummernden Vermögen der Seele erst durch seine Einwirkung in Thätigkeiten verwandelt. Und nur dadurch, daß wir unsern eigenen Geist als ein beständig in uns wirkendes Göttliches ansehen, läßt sich das Wunder der Verleihung des göttlichen Geistes einigermaßen begreifen, welches als unvermittelte Thatsache dastehen würde, wenn wir uns den menschlichen Geist als etwas mit Gott nicht Zusammenhängendes, von seiner immerwährenden Einwirkung Unabhängiges denken. Diese durch die ganze Heilige Schrift hindurchleitende Idee, daß jede besonders hohe Erkenntniß, jede Kraft des tugendhaften Wollens und jede Befähigung zu scheinbar übermenschlichen Leistungen eine unmittelbare Gabe Gottes sei und in der Verleihung des göttlichen Geistes bestehe, bestätigt unsere Ansicht von der untrennbaren Einheit des Geistes, der als göttliches Element in allen organischen Wesen der Seele zur Seite steht, und ohne selbst das Subject des Bewußtseins zu sein, durch das Maß seiner geheimen Einwirkung jede selbständige Seelenthätigkeit des Menschen bedingt und jedes Vermögen, je nach der Kraft, welche er demselben mittheilt, zu verhältnißmäßiger Bethätigung befähigt. Wir finden also für die Lehre von dem dreigetheilten Menschen kein einziges Bibelwort, welches zur Bekräftigung derselben anzuführen wäre, aber jedes Wort der Bibel bekräftigt unsere Ueberzeugung, daß es so in Wahrheit sich verhalten müsse, wie es ohne Selbstvergötterung, und andererseits ohne Aufhebung unsers Zusammenhangs mit Gott sich nicht anders verhalten könne.

Durch die Neuplatoniker ging nun die Platonische Dreitheilung des Menschen auf die Religionsphilosophie der ersten christlichen Jahrhunderte über und konnte um so leichter Eingang finden, da sich in der apostolischen Lehre manche An-

klänge an jene entdecken lassen. Irenäus z. B.*), und auch später Origenes hatten dieselbe angenommen und hielten dafür, daß dieselbe, wie für alle andern Menschen, auch auf die Menschheit Christi anwendbar sein müsse. Da nun aber die Anthropologie immer ausschließlicher durch das ganze Mittelalter hindurch als Wissenschaft im Dienste der Theologie stand, und nur in Bezug auf die herrschende kirchliche Lehre ausgebildet wurde, so mußte die Vorstellung von einer freien menschlichen Seele Christi immer mehr verschwinden, und durch die ein für allemal festgestellte Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters nach langen Kämpfen endlich untergehen. Die Seele Christi konnte fortan nicht mehr die Möglichkeit besitzen, sich selbständig für etwas Widergöttliches zu bestimmen, und hatte somit aufgehört, für sich zu sein, während der Geist das einzige Substantielle des wandelbaren, vergänglichen menschlichen Wesens blieb, als dessen äußere Erscheinungsform der organische Körper angesehen wurde, welcher ihm gegenüber als das vollkommen Nichtige, Ungöttliche galt.

Die Zweitheilung war und blieb Kirchenlehre und es

---

*) Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 490, spricht von einer eigenthümlichen Anthropologie des Irenäus, wonach zum Begriffe des Menschen gehört, daß er im Leibe eine Seele habe, welche frei und für Fleischliches und Geistliches, Göttliches empfänglich sei. . . . . Durch diese seine freie Seele sei der Mensch Vernunftwesen, auch wenn er ins Fleischliche sich versenkend thierisch werde. Zu seinem vollen Begriffe aber, zu seiner Wahrheit gehöre, daß seine Freiheit das göttliche Pneuma aufnehme. Was nun in dem Menschen dieses Pneuma sei, das sei in Christo der Logos; für eine vernünftige freie menschliche Seele mithin sei auch in Christo Raum neben dem Logos, so gewiß als bei andern Menschen neben dem Pneuma.

scheint, daß bei dem Wiederaufblühen der Wissenschaft diese kirchlich dogmatische Anschauung auch für das Verständniß des Aristoteles maßgebend geblieben ist, welcher hauptsächlich den neuern Forschungen auf philosophischem Gebiete zu Grunde gelegt wurde. Trotz aller Mühe, welche man auf das Studium des Aristoteles verwendet hat, steht doch noch heutzutage als Thatsache fest, daß das Verständniß seiner Seelenlehre höchst schwankend und voller Controversen geblieben ist. Die Mehrzahl der neuern Philosophen, welche auf der Grundlage des classischen Hellenismus weiter zu bauen behaupteten, glaubten den Geist ohne weiteres als das Subject der freien Selbstbestimmung im Menschen betrachten zu müssen, die Seele aber nur als einen Durchgangspunkt geistiger Entwickelung, welcher mehr dem thierischen Dasein angehöre und durch das Sichselbstbewußtwerden des Geistes als abgethane Existenzform in den Hintergrund des blos animalischen Trieblebens zurückgetreten sei.

Ohne Zweifel ist der Hegel'sche Idealismus die geistreichste Form, unter welcher dieser Gedanke durchgeführt worden ist, und da sein System, obgleich von tiefern Denkern wiederholt verurtheilt, doch noch heutzutage in der allgemeinen Meinung eine vorzugsweise Geltung besitzt und oft wider Wissen und Wollen in den Köpfen der Philosophirenden die Alleinherrschaft führt, so können wir ihn noch heute als Repräsentanten der neuesten Philosophie betrachten und werden es versuchen müssen, uns auf denjenigen Standpunkt zu versetzen, von welchem aus er die vorliegende Frage in Angriff genommen hat.

Es ist Hegel's eigenthümlicher Grundgedanke, daß die Sprache als bildliche Darstellung des geistigen und materiellen Inhalts der wirklichen Welt, durch ihre innere Dia-

lektik befähigt sei, den ganzen Entwickelungsproceß sowol der Gedankenwelt als auch der äußern Erscheinung, ohne Beihülfe des erfahrungsmäßigen Wissens, rein aus sich selbst herauszubilden. Dieser Gedanke ist kühn und müßte sich unsern Beifall erwerben, wenn er überhaupt durchführbar wäre; denn die Wissenschaft würde durch ihn einen Abschluß für alle Zeiten gewinnen und der Höhepunkt menschlicher Ausbildung wäre mit dieser Philosophie erreicht. Allein in der Anwendung treten sogleich die bedenklichsten Hindernisse in den Weg, und schon die eine Erwägung, daß doch die Sprache nur für dasjenige einen Ausdruck hat, welches uns bewußt geworden ist, nicht aber für die Unendlichkeit des unbewußt Geschehenden, muß unser Mistrauen gegen solche allzu kühne Behauptungen erwecken, welche alle Schranken menschlicher Einsicht mit Einem Schlage hinwegräumen wollen.

Die dialektische Methode ist bei Hegel nicht mehr äußere Form, sondern sie ist das Wesen seines Philosophirens selbst, die innere Nothwendigkeit, vermöge welcher das Nächstfolgende aus dem Frühern ohne weiteres hervorgeht.*) Es ist daher

---

*) D. C. Schaarschmidt, Entwickelungsgang der neuern Speculation (1857), stellt S. 210 die Frage auf: Welches ist nun der Geist der von Hegel aufgestellten Dialektik? Zunächst unterscheidet sich derselbe wesentlich von dem der antiken, namentlich der Platonischen Dialektik. Letztere hat den Sinn, als Mittel subjectiver Erhebung dem Philosophirenden zur Idee zu verhelfen; sie ist also hodegetisches Element, um die dem Subject gegenüber gedachte, an und für sich seiende intelligible Welt ihm zur klaren Anschauung zu bringen; sie ist subjective Reinigung und fortschreitende Idealisirung des Bewußtseins, dessen potentia (vorweltlich sagt Plato) gesetzte Intellectualanschauung durch sie in die Wirklichkeit tritt.

ganz folgerichtig, wenn er überall, wo dieses systematische Hervorgehen aus dem einen Grundgedanken nicht möglich ist, die Philosophie nicht mehr als wahre Wissenschaft zu betrachten vermag. Für ihn hat nur das eine Wahrheit, was sich aus der nothwendigen Entwickelung des Gedankens ergibt. Das Denken selbst ist der Ausgangspunkt und das einzige ursprünglich Gegebene, und es ist daher sein Bestreben, den einfachsten ursprünglichsten Gedanken ausfindig zu machen, aus welchem der ganze reiche Inhalt des Denkbaren zu entwickeln ist. Zugleich ist es aber nicht das einzelne Individuum, welches als Subject dieses Gedankens angenommen wird, sondern das Denken denkt sich selbst. Es ist der allgemeine Weltgeist, welcher in diesem oder jenem Menschen nur als in einer seiner unzähligen Erscheinungsformen auftritt und sich durch alle hindurch zur Idee emporringt. Dieser allgemeine Geist ist das wahre Subject des philosophischen Gedankens, während das Individuum nur die nichtige Erscheinungsform desselben darstellt und für sich keine selbständige Bedeutung hat. Indem also

---

Ganz anders denkt sich Hegel die Sache, ausgehend von Fichte's Behauptung, daß nicht das individuelle Ich, sondern das „Ich überhaupt", das allgemeine mit der Vernunft selbst identische Ich philosophire, wie denn schon Kant freilich in ganz anderm Sinne in seiner Kritik von einer transscendentalen Dialektik der reinen Vernunft gesprochen hatte. Die Dialektik wird demgemäß bei Hegel die Entwickelung der reinen ganz unpersönlich gedachten und aus eigenen Mitteln sich entfaltenden Vernunft und zwar so, daß was die Welt in lustiger bunter Fülle nebeneinander bestehen läßt, in der höhern Wirklichkeit der Wissenschaft successiv erscheint.

. . . . . Die Dialektik ist nach Hegel nicht blos das Mittel, das philosophische System entwickelnd darzulegen, sondern erscheint ihm als die welthistorische Arbeit der Vernunft.

Hegel denkt, ist er es nicht selbst, der philosophirt, sondern durch ihn und in ihm erscheint ein Gedanke, der selbst nur eine Manifestation des allgemeinen vernünftigen Denkprocesses ist. Um seinen Gedankenzug einigermaßen zu verstehen, ist es nothwendig, das, was sich als das Endresultat seiner ganzen Philosophie ergeben soll, hier voranzustellen, und nur dadurch ist der richtige Standpunkt zur Beurtheilung der einzelnen Lehren zu gewinnen. „Der Begriff der Philosophie", sagt Hegel, „ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist." — Die sich denkende Idee ist daher der Inbegriff des Weltganzen zur Wissenschaft erhoben; nicht allein die begrifflich entwickelte Erkenntniß der Wirklichkeit nach ihrer Wesenheit, sondern die Wahrheit des Existirenden selbst, sodaß das sinnlich Wahrnehmbare nur als Schein anzusehen ist, der an sich keine Wahrheit besitzt. Der ganze Entwickelungsproceß ist nur ein Sichselbstbefreien der Idee aus der Unmittelbarkeit des Ansichseins und eine jede logische Entwickelungsstufe ist eine vollkommenere Daseinsform, welche die Idee als Subject sich selbst erringt. Das Philosophiren ist nach Hegel nicht eine Arbeit des menschlichen Verstandes, der zur Ergründung der tiefsten Wahrheit ganz außer Stande sein würde, sondern vielmehr eine fortschreitende Selbstoffenbarung der allgemeinen in allen Menschen lebenden Vernunft, welche als solche befähigt ist, das Geheimniß der innern Wesenhaftigkeit als wissende Wahrheit darzulegen. Diesen über das Maß menschlicher Befähigung hinausragenden Standpunkt, den er der Philosophie anweist, und der für höher befähigte Wesen gewiß auch seine Berechtigung haben würde, sucht Hegel noch dadurch zu verstärken, daß er jede Untersuchung über die

Leistungsfähigkeit des Denkvermögens, als des Werkzeugs der Gedankenarbeit von vornherein abweist, indem er dagegen geltend macht, daß man schon im Besitz der ganzen philosophischen Wahrheit sein müsse, um die Schranken, die den verschiedenen Seelenfähigkeiten gesteckt sind, kritisch festzustellen, und daß schon das Bewußtsein, in dem Fortgange des eigenen Denkens auf Schranken zu stoßen, hinlänglich beweise, daß diese Schranken für den Philosophen in der That nicht daseien, denn nur der könne die Schranken fühlen, der sie im Geiste schon überschritten habe. Es hängt dies unmittelbar damit zusammen, daß er in echt rationalistischer Weise das unmittelbare Wissen, welches in einzelnen Fällen als subjectives Bewußtsein in dem eigenen Innern aufleuchtet, ganz verwirft, und das Ahnen und Glauben als eine unvollkommenere Form des Wissens betrachtet, welche erst durch die Philosophie ihre Beglaubigung und höhere Weihe empfangen soll.

Stark im Bewußtsein der alles überwindenden Kraft methodischen Denkens, tritt nun Hegel an seine Aufgabe heran und sucht für sein dialektisches Verfahren im Denken selbst einen Anfangspunkt zu gewinnen, und diesen Anfang findet er in dem dürftigsten und inhaltlosesten Wort der ganzen Sprache, in dem reinen „Sein". — Ueber die Schwierigkeit, den richtigen Anfang zu gewinnen, und über die Unhaltbarkeit des ersten Satzes, womit Hegel die Logik beginnt, ist schon zu viel gestritten worden, als daß wir hier nochmals darauf eingehen sollten. Nur darauf möchte ich aufmerksam machen, daß aus der Zusammenstellung von „Sein" und „Nichts" ohne Zuhülfenahme eines reichen empirischen Vorstellungsinhalts das „Werden" nimmermehr hervorgehen kann. Das bloße „Sein" ist allerdings ein inhaltloser Gedanke und insofern gleich Nichts; allein aus der Einheit des Seins

und des Nichts, wenn beide in der Bewegung gedacht werden, geht Nichts hervor. Damit ein dialektisches Fortschreiten stattfinden könne, muß dieses leere Sein durch die Vorstellung irgendeines Seienden erfüllt werden, und denkt man sich nun bei der Zusammenstellung beider ein Hinüber- und Herüberbewegen aus dem Seienden in Nichts und aus dem Nichts in das Seiende, so ergibt sich allerdings die weitere Vorstellung von einem Vergehen des Seienden in Nichts, oder auf der andern Seite von einem Entstehen des Seienden aus dem Nichts; sodaß also in der Mitte zwischen dem Nichts und dem Seienden ein „Werdendes“ gedacht werden muß. Aus der Reihe der Vorstellungen, welche auf diese Weise vor unserer Einbildungskraft vorüberwandern, werden wir nun auch endlich die Abstraction machen können, daß aus der Einheit von Sein und Nichts der Begriff des Werdens hervorgehen müsse. Allein die beiden Worte in ihrem Widerspruch hatten nicht die Kraft, ein drittes hervorzubringen, es war dazu ein beträchtlicher Umfang erfahrungsmäßigen Wissens erforderlich. Auch konnte das Resultat nur gewonnen werden, indem der Verstand aus der Vergleichung der ganzen Vorstellungsreihe seine Abstractionen machte. Der Begriff des Werdens wurde also nicht durch eine dialektische Bewegung des Denkens allein gewonnen, sondern es ist hierin eine ganz gewöhnliche Verstandesabstraction zu erkennen, zu welcher der Verstand eines allezeit bereiten Materials an Erfahrungen bedurfte, hinterdrein aber in vornehmer Selbstüberschätzung die guten Dienste vergaß, welche ein treues Gedächtniß früherer Erlebnisse ihm, dem Verstande, geleistet hatte.

In ähnlicher Weise würde man nachweisen können, daß überhaupt aus der Verneinung eines Begriffs oder aus der

Zusammenstellung zweier sich widersprechender Begriffe, noch nicht ohne weiteres ein dritter hervorgeht, und daß dieses dialektische Fortschreiten stets von unerwiesenen Voraussetzungen abhängig ist, aus welchen der denkende Verstand seine Abstractionen gewinnt. Hegel konnte deshalb auch nicht auf überzeugende Weise seine Behauptung durchführen, daß sich alles aus der Fortbildung des einen Grundgedankens zwanglos von selbst ergeben werde; er mußte es dulden, daß man in seinem Verfahren Lücken entdeckte und daß man das Hervorgehen der wirklichen Welt aus dem Gedanken ihm weder zugeben, noch nachdenken konnte. Das Reich des Idealen und das Reich des Realen standen nach wie vor in feindseliger Trennung einander gegenüber und seine Behauptung, daß der Idealismus die einzig wahre Philosophie und die einzig mögliche Form des Philosophirens sei, ist durch seine Ausführungen, auf welche wir sogleich noch etwas näher eingehen wollen, nicht erwiesen worden.

Wenn er sich nach den von ihm aufgestellten Begriffsbestimmungen darauf stützt, daß das Unendliche Negation der Negation, also Affirmation sei, und als solche dem Endlichen gegenüberstehe, welches als Reales durch Negation bestimmt, d. h. aufgehoben sei und daher nur eine ideelle Wahrheit habe, so kann man dagegen einwenden, daß das Negiren eines Begriffs nur ein Hülfsmittel ist, dessen sich die Philosophie nicht selten zur Verdeutlichung des befolgten Gedankenganges bedient hat, keineswegs aber nothwendiges Moment des Begriffs der Endlichkeit. Das Endliche ist doch wol nach der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes dasjenige, was ein Ende hat. Das Unendliche dagegen dasjenige, was kein Ende und keine Schranke hat. Auch hört, wie Hegel ausführt, das Endliche nicht da auf, wo

das Unendliche anfängt und umgekehrt, sondern das Unendliche hat auch am Endlichen keine Schranke, sonst wäre es nicht das Unendliche. Dadurch aber, daß das Endliche oder das Reale in das Unendliche aufgenommen ist, ist noch nicht bewiesen, daß es in ihm untergegangen sei; es besteht vielmehr in seiner Wahrheit als Endliches dem Unendlichen gegenüber fort, und so betrachtet, ist das Endliche das allein affirmative, während das Unendliche eine bloße Verneinung des Endlichen ist. Wenn daher die Form der Affirmation oder der Negation nur als ein Ergebniß des Standpunktes anzusehen ist, den man bei Betrachtung der Dinge annimmt, und der, wie dies eben geschah, auch willkürlich geändert werden kann, so geht daraus hervor, daß das Negirtsein nicht eine unabänderliche logische Bestimmung des Endlichen oder des Realen sein kann, und daß die Methode des Negirens für die Erkenntniß sonst nicht zugänglicher Wahrheiten werthlos sein müsse. Die Wahrheit des Endlichen ist daher nicht blos eine ideelle, sondern solange wir Menschen sind, eine reelle, durch keine idealistischen Philosopheme zu vernichtende, und es ist folglich der Idealismus nicht die einzige mögliche Philosophie, da die Wahrheit nicht von willkürlich angenommenen Gesichtspunkten abhängen kann.

Wir behaupten hiermit, daß ein wissenschaftlicher Beweis für die ausschließliche Geltung des Idealismus von Hegel nicht beigebracht worden ist und höchst wahrscheinlich nie geliefert werden kann, denn da es den Menschen stets verborgen geblieben ist, wie Geist auf Materie wirkt, und wie Geistiges sich in Stoff umsetzen oder physische Kräfte entwickeln könne, so wird es auch ein für allemal unbegreiflich bleiben, wie die realen Dinge aus einem rein Geistigen hervorgegangen sein können. Da indessen für

unsere Ueberzeugung der Geist stets als das einzig Unvergängliche und Ewige gilt, so bleibt es uns unbenommen, mit der ganzen Christenheit den Glauben festzuhalten, daß alles Vergängliche aus Geist entstanden sei und in den Geist als das allein Wahre zurückkehren müsse; nur muß man die Wahrheit dieser Ueberzeugung nicht in streng wissenschaftlicher Form beweisen wollen.

Aus der Grundbestimmung des Hegel'schen Systems, welches nämlich nichts Anderes sein soll als nothwendige Selbstentwickelung aus einem ursprünglichen Gegebenen, aus welchem sich der ganze reiche Inhalt der Wirklichkeit in ununterbrochener Aufeinanderfolge entfalten soll, geht nun weiter hervor, daß diese Philosophie geeignet sein müsse, das Wesen der Dinge zu ergründen und begrifflich zu erfassen, und daß nichts an denselben dunkel und unerkannt bleiben dürfe, was zu ihrer idealen Beschaffenheit, also zu ihrer Wahrheit gehöre. Das Wesen ist nach Hegel nicht der dunkle unergründliche Hintergrund der Dinge, wie man gewöhnlich anzunehmen pflegt, es ist nicht hinter oder jenseit der Erscheinung, sondern der unveränderliche Hintergrund und die wechselnde Erscheinung zugleich. Sowie die Kraft und die Aeußerung der Kraft dasselbe zweimal gesetzt ist, so ist auch die ruhende Wesenheit und die Erscheinung zusammengenommen erst wirklich das ganze Wesen. Die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen wäre, und im Wesen ist nichts, was nicht sich manifestirte. — Bei dieser Bestimmung, daß Kraft und Aeußerung, Inneres und Aeußeres, Wesen und Erscheinung sich vollkommen decken, entsteht indessen die Frage, ob für die wirkliche Einsicht in die Wesenhaftigkeit der Dinge etwas erreicht worden sei. Daß in der Erscheinung das ganze Wesen enthalten sein müsse und umgekehrt, erscheint uns

allerdings keinen Augenblick zweifelhaft, denn sonst wäre in dem Wesen weniger enthalten als in dem Sein, und das Wesen wäre nicht, was es doch sein soll, die vollständige Entfaltung des Seins; allein es kommt uns nur immer ein Theil der Erscheinung zum Bewußtsein und somit kennen wir auch nur den Theil des Wesens, der der uns erkennbaren Seite der Erscheinung entspricht, niemals aber das ganze Wesen. Fragen wir z. B. nach dem Wesen des Menschen, so würde Hegel nach seiner idealistischen Anschauung denselben als eine subjective Erscheinungsform des Geistes bezeichnen, welche sich uns äußerlich als lebendige ausdrucksvolle Raumgestalt darstellt, in deren künstlicher Organisation sich sein ganzer geistiger Gehalt widerspiegelt. Die Wahrheit seiner äußern Erscheinung bestünde nur in dem derselben zu Grunde liegenden idealen Gehalte. Was nun aber die Bestimmung seines Wesens betrifft, welches letztere seine ganze Erscheinung umfaßt, so würde Hegel es wahrscheinlich mit Stillschweigen übergehen, daß die größere Hälfte alles dessen, was in uns geistig und körperlich zur Existenz gelangt, uns völlig unbewußt bleibt; daß bei weitem das Wichtigste, was in uns vorgeht, und ohne dessen Kenntniß der eigentliche Zusammenhang jedes geistigen und körperlichen Vorgangs unverständlich bleibt, für unser Wissen in völlige Verborgenheit gehüllt ist; daß mit einem Wort die ganze unbewußte Seite des menschlichen Daseins aus der Kenntniß, die wir von seinem Wesen haben, gänzlich ausfällt. Man wird daher nicht im Zweifel sein können, daß mit der Hegel'schen Lehre von dem „Wesen", welche mehr als eine blos logische Begriffsbestimmung zu sein vorgibt, für die Kenntniß des wirklichen Wesens der Dinge noch nichts gewonnen ist. Vielmehr wird man, ohne die Richtigkeit der von ihm aufgestellten Sätze anzufech-

ten, sich eingestehen müssen, er habe, jedoch stets versichernd, daß er das Wesen der Dinge enthülle, nur äußerliche Bestimmungen für das Wesen der Dinge ausgegeben, und die Schale für den Kern dargeboten.

Daß Hegel wirklich die Ueberzeugung hegt, die Philosophie könne das ganze Wesen der Dinge ergründen, geht aus der Lehre vom Begriff hervor, welche sich unmittelbar aus der Zusammenstellung dessen, was über das Sein und Wesen gesagt worden ist, ergibt. „Der Begriff", sagt er, ist das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen", er ist also Einheit des Seins und des Wesens, Erkennen des nothwendigen innern Zusammenhangs. Schon hieraus erkennt man deutlich, daß der Hegel'sche Begriff mit dem gewöhnlichen Verstandesbegriff nur den Namen gemein hat und mit dem letztern nicht verwechselt werden soll. Dies ist aber nur die eine Seite des Begriffs, seine wichtigere Bestimmung besteht darin, daß er die höhere Entwickelungsstufe des sich selbst erfassenden und damit sich selbst befreienden Denkens ist. „Die empirischen Wissenschaften", sagt Hegel*), „bleiben nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelheiten stehen, sondern denkend haben sie dem Stoff der Philosophie entgegengearbeitet, indem sie deren allgemeine Bestimmungen, Gattungen, Gesetze finden. . . . . Andererseits enthalten sie damit das Nöthige für das Denken, selbst zu diesen Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, indem durch das Denken die ihm noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, ist zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwickelung den empirischen

*) Encyklopädie, S. 19.

Wissenschaften verdankt, gibt sie diesem Inhalt die wesentliche Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens, und die Bewährung der Nothwendigkeit, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Thatsache, daß sie zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Thätigkeit des Denkens werde."

Der Begriff ist also Bewährung der Nothwendigkeit und zugleich Selbstbefreiung des Denkens, die höhere Entwickelungsstufe, in welcher das Denken Geist geworden und gewissermaßen erst zu sich selbst gekommen ist. Nicht mit Unrecht meint Hegel, der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit sei das Härteste, was man dem Verständniß zumuthen könne, denn es ist in der That schwer, sich in diesen Gedankengang hineinzudenken, ohne sich selbst Gewalt anzuthun. Von dem reinen Denken geht Hegel aus; das Denken ist das Subject, welches sich selbst denkt, und seine ganze Philosophie ist eine Vergötterung des Denkens! Das ganze Gebäude der Logik steht nicht blos als eine Gedankenwelt da, sondern es ist zugleich die ganze Wahrheit der wirklichen Dinge in demselben enthalten und ihre Wirklichkeit ist nur ein Schein, der allerdings mit zu ihnen gehört, aber keine innere Wahrheit hat. Will man es unternehmen, den Idealismus in aller Strenge durchzuführen, was nach unserer Ansicht der Wissenschaft nie gelingen wird, so muß man doch wenigstens den Geist als die Wahrheit und das einzig Bestehende in der Welt der Erscheinungen ansehen, nicht aber eine bloße Seelenthätigkeit des Menschen: nämlich das Denken. — Dadurch aber, daß Hegel das Denken für das wahre Princip des Geistes, für seine „unvermischte Selbstheit" erklärt, verrückt er den Standpunkt, den eine Erörterung so hoher Fragen festhalten sollte, und setzt statt des Geistes eine

schwache menschliche Thätigkeit, in welcher allerdings ein Funke des Geistes lebt, aber keineswegs seine Totalität. Wollte man daher auch geltend machen, daß nicht der einzelne denkende Mensch, sondern die ganze philosophirende Menschheit vergangener und kommender Jahrhunderte erst im Stande sei, das ganze Wesen der Dinge denkend zu erschließen und den wahren Begriff somit aus sich selbst zu entwickeln, so wäre dabei nur eine der beschränktesten Manifestationen des Geistes geschildert, während man glaubte, ihn seinem ganzen Umfange nach zu erfassen.

Hegel hebt besonders hervor, daß die gewöhnlichen Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelheit weglassen, wodurch sie allerdings ihre Mangelhaftigkeit beurkunden. Allein seine Versicherungen, daß der philosophische Begriff mit den gewöhnlichen abstracten Vorstellungen, die sich die Menschen von den Dingen machen, unendlich verschieden sei, werden denselben nicht vor der Verwechselung mit den gemeinen Abstractionen bewahren. Die versuchte Ableitung aus dem reinen voraussetzungslosen Denken ist unvermögend, dieselben auf der erschwindelten Höhe des göttlichen Wissens zu erhalten, denn die dialektische Methode hat sich als unzureichend erwiesen, ohne weiteres den nächstfolgenden Begriff aus der Zusammenstellung der vorhergehenden zu erzeugen, und es hat sich gezeigt, daß auch Hegel stets der sehr geschmähten gemeinen Verstandesabstractionen bedarf, um zu weitern Bestimmungen fortzuschreiten. Wenn sich nun seine ganze dialektische Entwickelung auf gewöhnliche Verstandesabstractionen stützt, deren Abhängigkeit von vorgefundenem empirischen Materiale nicht geleugnet werden kann, so würde man am Ende zu dem Schlusse gelangen, daß Hegel nichts Geringeres unternommen habe, als

mit der gewöhnlichen Einsicht eines zwar hochbegabten, aber doch immer endlichen, seiner Natur nach beschränkten Menschen das Wesen der Dinge zu ergründen.

Unter Logik versteht nun Hegel nicht allein die Entwickelung des Gedankens und der allgemeinen Denkgesetze, sondern seine Logik ist ganz eigentlich — „die Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür gelten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken" — in ihr ist der ganze Gehalt und die Wahrheit der wirklichen Dinge enthalten, denn in ihrer Idealität besteht allein ihre Wahrheit. Hierauf gestützt, erscheint ihm nun die Natur als das „Anderssein der Idee", d. h. als eine andere Form, in welcher sie ihr Sein hat und die an sich zwar ebenso göttlich, aber so wie sie ist, ihrem Begriffe nicht entspricht. Er findet zwar selbst, „der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraction zum concreten Dasein, oder näher von Raum und Zeit zu der Realität, welche als Materie erscheint, sei für den Verstand unbegreiflich und mache sich für ihn daher immer äußerlich und als ein Gegebenes". — Dessenungeachtet werden nun die logischen Bestimmungen auf die Naturkräfte und die körperlichen Dinge angewendet, als wenn durch diese das Wesen der äußerlichen Dinge erschöpfend dargestellt werden könnte. Ganz willkürlich ist z. B. die Annahme, womit wir in das Reich des Körperlichen eingeführt werden, daß die erste abstracte Manifestation der Materie das Licht sei, aus welchem nun die andern sogenannten freien physischen Körper entwickelt werden sollen. Das einfache Außersichsein der Idee, oder die Idealität der Materie als Daseiendes soll das Licht sein, und aus der nähern Bestimmung desselben soll nun in der Weise logischer Begriffsentfaltung die starre Körperwelt hervorgehen. — So bereitwillig man anerkennen wird, daß

in dem Bestreben, die Natur als organisches Ganze zu erfassen und das scheinbar Unzusammenhängende und Einzelne aus einem gemeinsamen Grunde herausbildend abzuleiten, die richtige Ahnung der Wahrheit liegen muß, so erfolglos für die Wissenschaft dürfte der Versuch ausfallen, durch bloße Phantasiegebilde den sichern Grund des empirischen Wissens ersetzen zu wollen, welcher dieser Naturphilosophie durchaus mangelt. Ich werde mich nicht dabei aufhalten, die sehr gewagten Bestimmungen der Materie, der Schwere, des Erdmagnetismus, des Chemismus und der Elektricität hier anzuführen, welche alle beweisen, daß die Natur sich bequemen mußte, den grausamsten Zwang zu erleiden und an allen Enden verstümmelt und gepreßt, in die modernden Gefächer eines ganz unzureichenden Gedankengerüstes eingeordnet zu werden, dessen Aufschriften und Titel manchmal nur oberflächliche Aehnlichkeiten und ganz äußerliche Bestimmungen dessen enthalten, was unter denselben vorgestellt werden soll. Ich werde vielmehr sogleich zu den vollkommensten Erzeugnissen der Natur, nämlich zum Menschen und seiner geistigen Entwickelung übergehen und hier zu dem Punkte gelangen, auf welchen es uns hauptsächlich ankommt.

„Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes", sagt Hegel, „kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen und den Sinn der Aristotelischen Bücher von der Seele wieder aufzuschließen." Für uns würde es hierbei zunächst darauf ankommen, das Verhältniß von Geist und Seele in seiner Anschauungsweise kennen zu lernen und unsere abweichende Ansicht näher zu begründen.

Der Geist, als die unendliche Idee, ist in der Endlichkeit nur auf eine unangemessene Weise verwirklicht. Die Realität ist nur ein Schein, den an sich der Geist sich als

eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben für sich die Freiheit als sein Wesen zu haben. Die verschiedenen Stufen der Thätigkeit des Geistes sind Stufen seiner Befreiung und somit ist das einzelne Individuum nur eine unangemessene Erscheinungsform des allgemeinen Geistes, ohne jedoch eine selbständige Bedeutung zu haben, es ist ein Funke des im Werden und Wirken begriffenen Weltgeistes, der sich mit dem Schein organischer Körperlichkeit als dieses einzelne menschliche Wesen darstellt. Die Seele ist nach Hegel nichts Anderes als der Geist in der bloßen Form der Substanz, oder, wie er sie auch nennt: Naturgeist. Sie ist anfänglich das unbewußte Ansichsein des Geistes, aus welchem der selbstbewußte, sich selbst erfassende Geist sich frei entwickelt. Zu einem dunkeln Gefühl ihres Daseins erwachend, ist die Seele in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und diese, ihre äußere Leiblichkeit ist ihr Prädicat, welches keine Selbständigkeit hat, indem die Materie an sich keine Wahrheit hat. Erst die Gewohnheit der Empfindungen und das Selbstgefühl erweckt sie zum Bewußtsein, in welchem sie als Denkendes und als Subject für sich, d. h. als Ich die äußere Welt als Object seiner Bestimmungen von sich ausschließt. Die Wahrheit des Bewußtseins ist nun endlich das Selbstbewußtsein, welches nicht allein sich selbst objectiv erfaßt, sondern auch die ganze Außenwelt als Erscheinung desselben allgemeinen Geistes weiß, welcher auch zugleich das eigentliche und wahre Subject der eigenen Individualität ist. In dem Selbstbewußtsein ist somit auch jeder äußere Gegenstand seiner Idealität nach enthalten, denn das Selbstbewußtsein weiß nicht nur von dem eigenen Ich als von einer der unzähligen Manifestationen des allgemeinen Geistes, sondern es weiß auch,

daß dieser selbige Geist, der in dem Menschen das Subject ist, in den Dingen der Außenwelt seine Existenz hat. Es ist also das Bewußtsein, selbst ein Stück Weltgeist zu sein, und die höhere Einheit des allgemeinen Geistes, der in aller Creatur ist, als das eigentliche Subject dieses Wissens und als die Wahrheit der eigenen Individualität anzusehen.

Gegen diesen nach Hegel geschilderten Entwickelungsgang der natürlichen kindlichen Seele zum selbstbewußten Geist muß vor allen Dingen der Einwand erhoben werden, daß Hegel von Voraussetzungen ausgeht, die unserer Ansicht nach undenkbar sind. Es ist nämlich auf keine Weise vorstellig zu machen, wie der Geist in Form der Substanz ein wirkliches Dasein haben könne, und was man unter diesem Naturgeist, der kein Bewußtsein habe, verstehen solle; denn ein bewußtloser, d. h. ein von sich und von seinem stets zweckmäßigen Wirken nicht wissender Geist kann nur einem Feuer verglichen werden, das nicht brennt. Der Geist kann nie, auch nicht vorübergehend, die Grundbestimmtheiten seines Wirkens ablegen, sonst würde er unmittelbar aufhören, Geist zu sein, und ein so zur leblosen Substanz herabgekommener Geist wäre unvermögend, durch irgendeine innere oder äußere Anregung sich wieder zum Geist emporzuarbeiten. Dieses substantielle Ansichsein des Geistes ist eine vollkommene Nichtigkeit, aus welcher schlechterdings nichts Wirkliches werden kann. Hegel sagt nun weiter: „das Fortschreiten des Geistes sei Entwickelung“; aber wenn hier Entwickelung gedacht werden soll, so muß doch ein Entwickelungsfähiges dasein, und dies vermögen wir aus den angegebenen Gründen in diesem substantiellen Etwas, welches nichts vom Geiste an sich hat, nicht zu entdecken. Dieses Entwickelungsfähige kann daher nicht die individuelle menschliche Seele sein, sondern der Geist

muß als Subject der Entwickelung gedacht werden, und so scheint es auch Hegel in der That gemeint zu haben, denn er läßt das monadische Individuum, welches nur das unselbständige Prädicat des wahren Subjects ist, von diesem durchzittert werden, und dieses Subject, fügt er hinzu, könne sein Genius genannt werden. Wir erblicken also hier eine geistige Gewalt im Hintergrunde, welche durch ihr Einwirken die Seele des Menschen sich zu eigen macht, und allmählich dergestalt durchdringt, daß nun nicht mehr die natürli ch Seele, sondern der Geist selbst als Subject im Menschen betrachtet werden muß. Hegel besteht also darauf, daß das entwickelungsfähige Subject im Menschen der Geist sei, der von Anfang nur in Form der natürlichen Seele auftrete, und dieser Behauptung müssen wir mit aller Entschiedenheit entgegentreten. Die Entwickelung dieser Geist-Seele kann doch nicht Entwickelung aus sich selbst sein; denn Selbstentwickelung ohne ein geistig Höheres, an welchem es sich emporarbeitete, kommt in der ganzen Schöpfung nicht vor und wäre ein baarer Unsinn, den Hegel nicht gelehrt haben kann. Die Entwickelung der geistigen Anlagen eines Kindes schreitet doch nur durch Belehrung und Erziehung der Erwachsenen, und also durch die Einwirkung des schon entwickelten in allen Menschen lebenden Geistes, vorwärts, und das Bildungsfähige im Kinde entwickelt sich demnach durch den von außen kommenden Einfluß des allgemeinen Geistes. Es ist also nirgends von einer Entwickelung aus sich selbst ohne höheres Zuthun die Rede. Hier entsteht nun aber die Frage, ob Erziehung und Belehrung allein im Stande sein werden, das Geistige in dem Kinde wach zu rufen, wenn nicht ein entsprechendes Entgegenkommen einer im Innern wirkenden geistigen Macht stattfindet, welche dem von außen

herantretenden Geiste verwandt ist und durch die äußere Anregung ins Bewußtsein tritt? Die Vorstellung, als schlummere der Geist in latenter Weise schon im Menschen und bedürfe nur der Erregung durch gleichartige Elemente, um seine Auferstehung zu feiern, ist doch zu geistlos, um bei derselben zu verweilen, denn der Geist ist keine physikalische Materie, welche nach den Gesetzen der stofflichen Kraftentwickelung wirkt. Es muß also eine dem allgemeinen göttlichen Schöpfungsgeiste angehörige geistige Macht im Menschen wohnen, ehe noch der erste Schritt der Entwickelung gethan wird, denn sonst wäre im Menschen nichts vorhanden, welches diesem äußern Einwirken des Geistes die Hand bieten könnte; das Kind wäre unfähig, irgendeine Belehrung in sich aufzunehmen, und würde nach Art der Idioten Töne vernehmen, ohne je ihren Sinn fassen zu können. Eine Entwickelungsfähigkeit der Seele könnte gar nicht gedacht werden, wenn man nicht annimmt, daß schon beim Eintritt in dieses Leben ein im Innern des Kindes wirkender Geist derselben zur Seite steht; denn die Seele würde nach jeder erfolgten Anregung von außen in ihre vorige Stumpfheit zurücksinken und wäre außer Stande, das Geistige, welches von außen an den Menschen herantritt, festzuhalten. Ist aber diese Zweiheit einmal zugegeben und hat man anerkannt, daß im Hintergrunde der Seele ein dunkles unergründliches Geistige wirksam ist, möge man dasselbe wie Hegel den Genius des Menschen nennen, oder ihm einen andern Namen verleihen, so muß man auch zugestehen, daß nur das eine von beiden das Subject der Entwickelung sein kann; und da die Seele auch von Hegel als der in der Entwickelung begriffene Naturgeist betrachtet wird, so kann nur die Seele und nicht der Geist Subject des Bewußtseins sein. Die

Annahme, als entwickele sich die Seele zum Geist, indem sie im Selbstbewußtsein als für sich seiender Geist zu sich selbst komme, muß daher von uns verworfen werden, indem schon vor dem Aufdämmern des Bewußtseins ein dem allgemeinen gleicher Geist im Innern des Menschen wirkte, und auch bei vollkommen entwickeltem Selbstbewußtsein in deutlich erkennbarer Weise der Seele zur Seite steht. Wie wäre es möglich, daß schon dem kaum erwachten Bewußtsein des Kindes allgemeine Wahrheiten unmittelbar verständlich sein könnten, wie wäre es denkbar, daß die noch halb in Bewußtlosigkeit befangene Seele irgendeine Rede oder Belehrung verstehen sollte, wenn nicht ein im Innern wohnender Geist Zeugniß ablegte, daß die vernommenen Worte Wahrheit seien?

Das Subject des Bewußtseins kann, weder im Anfang noch nach erfolgter höherer Entwickelung der Geist sein. Diese Ueberzeugung stellen wir der Hegel'schen Lehre vom Geiste entgegen, welche den Geist erst vernichtet, um ihn in dem erwachenden Bewußtsein jedes einzelnen Menschen neu erstehen zu lassen, und welche die Sphäre seines Wirkens dergestalt einschränkt, daß nur das selbstbewußte Denken des Wachlebens als wahre Existenz des Geistes gelten soll. Wenn das Erwachen vom Schlafe, wie Hegel sagt, das Urtheil der individuellen Seele, und somit das Unterscheiden ihrer selbst von der noch ununterschiedenen Allgemeinheit des noch nicht zu sich selbst gekommenen Geistes wäre, woher kämen dann die Träume, woher das unbewußte Reden und Handeln im Schlafe, woher die Gedanken, die über Nacht klar geworden sind u. s. w.? Wie sollten überhaupt Krankheiten, besonders Geisteskrankheiten zu erklären sein? — Die Verrücktheit, meint Hegel, sei dahin zu bestimmen, daß das Subject gegen sein verständiges Bewußtsein in der Besonderheit einer Empfindung ver-

harren bleibe und sich so im Widerspruche seiner in seinem Bewußtsein systematisirten Totalität befinde. Der Geist sei frei, und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig, er könne nur als natürlich Seiendes, als Seele verrückt sein und sich gegen seinen Begriff in der Endlichkeit festhalten. — Allein was sollte den vollkommen entwickelten Geist des erwachsenen Menschen, welcher den von ihm abhängigen Körper nach idealistischer Anschauung als äußerlichen Schein aus sich heraussetzt, dazu vermögen „sich selbst in Widerspruch mit seiner systematisirten Totalität zu setzen" und so seine eigene Existenz zu vernichten? — Die gerühmte Freiheit des Geistes würde darin doch wol nicht zu erkennen sein? — Um die Theorie mit der Erscheinung der Geisteskrankheiten zu versöhnen, bleibt uns nur übrig, die mit den Leiden des Körpers eng verbundene und deshalb den sogenannten Geisteskrankheiten unterworfene Seele von dem freien unveränderlichen und unleidentlichen Geiste streng zu unterscheiden, welcher von keiner Krankheit berührt werden kann.

Ebenso ungenügend muß in der Hegel'schen Lehre vom subjectiven Geiste die Bestimmung des Bösen ausfallen, welche eigentlich als freie That des Geistes gar nicht zu begreifen ist. Das Subject soll deshalb, weil es abstracte Gewißheit seiner selbst ist, auch abstracte Reflexion der Freiheit in sich, d. h. Willkür sein; und auf diese Weise fähig sein, sich das Allgemeine, dem Begriffe des Geistes Entsprechende, zu einem Schein zu machen, und seinen Willen in dem Besondern geltend zu machen. Das Gute sei auf diese Weise als ein Zufälliges für das Subject gesetzt, und dieses könne sich folglich zu einem dem Guten Entgegengesetzten, zum Bösen bestimmen. — Die Bestimmung des Geistes, als des Subjects des Bewußtseins, führt ihn hier zu der Ungereimt-

heit, das Gute und das Böse als vollkommen zufällig und von der Willkür des Geistes allein abhängig zu schildern; ja er stellt das Gewissen, welches weiter nichts sein soll als der Wille des Guten, mit dem Bösen als gleichberechtigte und ineinander übergehende Formen dar, deren Wahl in die unbedingte geistige Freiheit gelegt ist. — Eine Philosophie, die das Gewissen für weiter nichts als das subjectiv Zufällige hält und die nicht anzugeben weiß, was den Menschen antreibt, das Böse dem Guten vorzuziehen, charakterisirt sich damit als vollkommen unhaltbar, und dies um so mehr, je consequenter und systematischer sie durchgebildet ist, und wir erblicken hierin zugleich den stärksten Beweis, daß ein für allemal die Seele und nicht der Geist das Subject des Bewußtseins, das denkende und handelnde Ich sei. Auch hilft Hegel selbst, diese Ueberzeugung zu befestigen, indem er von einer der höchsten Offenbarungsweisen des Geistes, dem Schaffen des Künstlers, sagt: die mit göttlichem Gehalte erfüllte Thätigkeit, die Begeisterung des Künstlers sei wie eine in ihm fremde Gewalt, als ein unfreies Pathos, und das Produciren des Genies habe an ihm selbst die Form natürlicher Unmittelbarkeit. — Wenn nun das künstlerische Schaffen ein unfreies Pathos ist, in welchem eine fremde Gewalt thätig ist, und wenn dennoch das Kunstwerk im bewußten Zustande und mit Zuthun des Künstlers entstanden ist, so ist es klar, daß hier nicht der Geist allein, sondern zwei Subjecte thätig waren, nämlich einerseits die Seele des Künstlers und andererseits in weit höherm Maße die ohne sein Wissen und Zuthun mit eingreifende Macht des Geistes.

Das bisher Angeführte möge genügen, um unsere so ganz verschiedene Anschauung über das Verhältniß von Geist und Seele zu rechtfertigen, und andererseits zeigen, wie wich-

tig es ist, über die Grundbeschaffenheit des menschlichen Geistes mit der Erfahrung sich auseinanderzusetzen, ehe man zu weitern philosophischen Bestimmungen fortschreitet.

Dadurch, daß Hegel die geistige Entwickelung des Menschen für eine Entwickelung des Geistes selbst ansieht und also nicht wie Aristoteles den Geist in abstracto für das ewig Unveränderliche Sichselbstgleiche hält, sondern denselben in einem des endlichen Abschlusses unfähigen Werdeprocesse befangen denkt, — dadurch ferner, daß er das zum größten Theil uns unbekannte Wesen des Menschen in seiner ganzen, jedoch freilich nur ideellen Wahrheit zu erkennen meint, und durch Nichtbeachtung der Seele in ihrem Fortbestehen neben dem Geiste die ganze Selbständigkeit des Individuums vernichtet, — und endlich durch die höchst einseitige Vorstellung, als sei das Denken allein die höchste und reinste Selbstbethätigung des Geistes, welcher sonach in der Form des sich selbst Erfassens, d. h. im Begriffe seine absolute Vollendung erreiche, — läßt sich Hegel verleiten, den absoluten Geist durch eine That des wissenschaftlichen Denkens erfassen zu wollen, und so einen Abschluß seines philosophischen Systems herbeizuführen. Kant war doch noch der Ansicht, Gott und die menschliche Seele seien ihrem Wesen nach durch die Kategorien des Verstandes nicht zu ergründen, er ging nicht so weit, das philosophische Denken als einen Entwickelungsproceß der göttlichen Vernunft darzustellen, sondern wußte sehr wohl, was Hegel nicht zugeben will, daß das menschliche Denken nur gewöhnliche Verstandesabstractionen aneinander zu reihen vermag, und deshalb über gewisse Grenzen nicht hinauskann. Schleiermacher sagt zwar auch, das Sein der Ideen in uns sei ein Sein Gottes in uns, ein Ausdruck, der allerdings nicht so zu verstehen sei, als ob die bestimmten

Vorstellungen damit gemeint seien, die einen Moment in unserm Bewußtsein erfüllen; es seien vielmehr die Ideen damit gemeint, insofern sie in allen Menschen auf gleiche Weise das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und des Realen aussprechen, welche weder in dem einzelnen Menschen noch in der Menschengattung sich verwirklichen können. Schleiermacher fügt aber hinzu, das Sein Gottes an sich könne kein Gegenstand unsers Erkennens sein und alle Formeln, die man für Gott habe, sei es absoluter Geist, höchstes Wesen, Identität des Idealen und Realen, seien nur unangemessene Ausdrücke für das Unerreichbare, welches sich eigentlich nur im Gefühl und im Gewissen dem Menschen unmittelbar kund gebe. Schleiermacher ist also, obwol er das Sein Gottes in uns unser eigentlichstes Wesen nennt, doch weit entfernt, die verwegenen Irrgänge Hegel's mit zu durchlaufen, welcher es als ausdrückliche Aufgabe der Philosophie bezeichnet, Gott aus seinen Offenbarungen denkend zu begreifen. „Wenn es mit dem Worte Gott überhaupt Ernst ist", sagt Hegel, „so darf und muß die Betrachtung auch von ihm anfangen." Die Versicherungen, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne, seien um so inconsequenter, wenn sie innerhalb einer Religion gemacht würden, welche ausdrücklich die geoffenbarte heiße, sodaß sie nach jenen Versicherungen vielmehr eine Religion wäre, in der von Gott nichts offenbar wäre, und die ihr so Angehörigen die Heiden wären, die von Gott nichts wissen.*) In genauer Uebereinstimmung mit dem Gedankengang, den er durch die Phänomenologie des Geistes verfolgt, kommt er daher zu dem Resultate: das menschliche Bewußt-

*) Encyklopädie, S. 513.

sein sei das Material, worin der Begriff Gottes sich allmählich realisire, worin der Geist die Thätigkeit des Sichhervorbringens übe. Am Ziel des Weges, den der Geist in verschiedenen Stationen zu durchlaufen habe, erkenne er sich als absoluter im endlichen Wissen, und umgekehrt wisse dann der endliche Geist sein Wesen als den absoluten Geist?! —

Wahrlich, man weiß nicht, ob man sich über die erhabenen Wahrheiten, die dieser tiefe Denker zuweilen ausspricht, am meisten wundern soll, oder über die unbegreifliche Kurzsichtigkeit, die ihn verleitet, Erfahrungen aus dem wirklichen Leben, die jedem Kinde geläufig sind, so gänzlich zu misachten und sich in ein Gespinst unwahrer Gedanken brütend zu versenken. Wenn sich der Mensch so weit verirrt, das Himmlische mit irdischem Maßstabe messen zu wollen und sich erdreistet, den Weltgeist vor die Schranken seiner erbärmlichen Gelehrsamkeit zu citiren, so wird ihm mit Recht die vernichtende Antwort zu Theil: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir.“

Das Ergebniß der bisherigen Untersuchung kann in wenige Worte zusammengefaßt werden:

Durch aufmerksame Prüfung einiger dem Alterthum und der Neuzeit angehörenden Schriftsteller, welche in die geheimnißvolle Beschaffenheit des menschlichen Geistes einzubringen suchten, sind wir zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Seele als Sitz der bewußten Persönlichkeit von dem Geiste höhere Ahnungen und Offenbarungen empfange, welche aber wegen der engen Verbindung der Seele mit dem Körper und der daraus entspringenden Unvollkommenheit menschlicher Einsicht nicht zu klaren Anschauungen werden können. Aus dieser Anwendung der von uns schon im Eingange des ersten

Theils aufgestellten anthropologischen Ansicht ergab sich, daß eine begriffsmäßige Erkenntniß Gottes unmöglich sei; denn obgleich Gott selbst in dem Innern des Menschen wohne und durch sein ununterbrochenes Einwirken geradezu einen Theil seines Wesens ausmache, so komme uns doch nur der kleinste Theil dieser geheimnißvollen Thätigkeit zum Bewußtsein, und es könne daher die Ahnung von dem Dasein eines letzten tiefsten Grundes, der diese Wirkungen hervorbringe, nur eine dunkle unbestimmte sein. Die Ansicht, als könne aus dieser Einwohnung Gottes auf sein Wesen zurückgeschlossen werden, oder als verwirkliche sich sein Lebensproceß in und durch die geschaffenen Creaturen, mußte folglich von uns als gänzlich unhaltbar verworfen werden. Und ebenso verkehrt mußte uns die weitere Modification des pantheistischen Gottesbegriffs erscheinen, nach welcher Gott in der Totalität aller Menschengeister vergangener und zukünftiger Zeiten sein eigenstes Dasein habe und in der weltgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit nach und nach vollständig zur Existenz gelange. Wir konnten den Geist als eine Erscheinungsform des göttlichen Wirkens betrachten, nicht aber als die Selbstentwickelung seines Wesens, in welcher sich die ganze Gottheit erschöpfe.

So wenig der Pantheismus in seinen verschiedenen Schattirungen (d. h. diejenige Anschauung, für welche Gott ganz in der Welt aufgeht und in seiner Sonderung von der Welt nicht zu denken ist) einen Gottesbegriff aufzustellen vermag, der das religiöse Bedürfniß des Menschen, sowol nach der Seite des Gemüths als nach der Verstandesseite hin, im entferntesten zufrieden stellen könnte, ebenso wenig gelingt es den Theisten, einen persönlichen Gott denkend zu begreifen, welcher über und außer der Welt stünde, und aus seiner

transscendenten Stellung heraus zu Zeiten auf übernatürliche Weise in den Lauf der Welt eingreifend, sich selbst zu erkennen gäbe. Das Wunder, insofern es in einer momentanen Aufhebung der Naturgesetze bestehen soll, wird mit Recht als unvereinbar mit einer höchst vernünftigen und weisen Weltordnung verworfen. Auch haben die bekannten Beweise für das Dasein Gottes, deren Unhaltbarkeit schon Kant nachwies, nur für denjenigen Beweiskraft, der auch ohne wissenschaftliche Beweisführung an das Dasein Gottes glaubt.

Fragt man nun überhaupt nach dem Ursprunge der Gottesahnung im menschlichen Bewußtsein, so ist dies nach einigen ausschließlich die Offenbarung durch erleuchtete Gottesmänner, nach andern die natürliche Religion, die in jedem Menschenherzen wurzelt, oder wol gar eine innere Stimme, die dem Menschen Zeugniß gibt, daß Gott selbst in ihm seine Existenz habe. In inniger Verbindung hiermit steht die weitere Frage: Ob Monotheismus oder Vielgötterei der Zeit nach das erste gewesen sei? — Nach Schelling *) ist die geoffenbarte Religion in der geschichtlichen Folge erst die zweite, also vermittelte Form der realen, d. h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Zu dieser Ueberzeugung gelangt er durch seine mythologischen Forschungen, aus welchen er das Resultat zieht, es müsse im Bewußtsein des Menschen ein Monotheismus vorausgegangen sein, der aber weder auf Offenbarung noch auf Vernunft gegründet, sondern als das Wesen des Menschen angesehen werden müsse. Und diese ursprüngliche, dem menschlichen Wesen entstammende Religion ist dieselbe, welche er auch die reale oder natürliche nennt. — So gern ich mich nun auch der Ansicht anschließe, daß Mono-

*) Schelling, I, Abthl. 2, S. 247.

theismus die erste Form eines Wissens von Gott gewesen sei, so widerstrebt es mir doch ebenso sehr, daß Offenbarung nicht die Quelle sein solle, aus der dasselbe geflossen ist. Dieses unmittelbare Sichwissen, als aus Gottes Wesen hervorgegangen, welches Schelling in allen Formen der sogenannten natürlichen Religion und der heidnischen Mythologie wiederfinden will, ist eine seiner Lieblingsideen, welche überall wieder zum Vorschein kommt. Für denjenigen aber, der den Geist zwar als Ausströmung des Gottesgeistes und als die Bedingung alles Wissens ansieht, ihn aber nicht mit der selbstbewußten Individualität der Menschen in Eins zusammenwirft, kann die Annahme Schelling's keine Wahrheit enthalten, und dies um so weniger, je fester man überzeugt ist, daß die ersten Menschen durch ausgezeichnete, später zurücktretende Geistesgaben mit Gott auf das innigste verbunden waren und alles, was sie von Gott und geistigen Dingen wußten, in Form einer unmittelbaren Offenbarung erhalten haben. Weit eher kann man sich in Bezug auf diese Frage mit Lessing einverstanden erklären, welcher in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" den ersten Menschen sofort mit dem Wissen von einem einigen Gott ausgestattet denkt, welches mitgetheilte und nicht erworbene Wissen allerdings nicht lange in seiner Reinheit bestehen konnte, da der reflectirende Verstand den rein geistigen Inhalt der Offenbarung nur insoweit zu fassen vermag, als er dem gerade vorwaltenden Bildungszustande des Menschen entspricht, im übrigen aber die ganze Mangelhaftigkeit und Gedankenlosigkeit der Zeitanschauung in die religiöse Vorstellung hineinträgt und so die natürlichen Dinge, als das einzige unmittelbar Faßliche, als Gegenstände religiöser Verehrung begreift. Daß ein einziges Volk den Monotheismus von Urzeiten her durch alle

Anfechtungen bewahrt zu haben scheint, ist ein sprechender Beweis für die Ursprünglichkeit dieser Anschauungsweise. Und daß die überall verbreitete Vielgötterei endlich an ihrer eigenen Unwahrheit zu Grunde gehend, wiederum dem Glauben an den einigen Gott Platz machte, ist uns doch wahrscheinlich nur darum verständlicher, weil wir die historische Thatsache der Offenbarung durch Christum in ihren Wirkungen verfolgen können.

Die Mängel des theistischen Gottesbegriffs sind zu oft besprochen worden, als daß hier eine eingehende Erörterung derselben nöthig wäre. Ich möchte nur einen Gesichtspunkt hervorheben, der mir besonders geeignet erscheint, die Frage über den Werth oder Unwerth dieses Begriffs in ein helleres Licht zu stellen. Bei der Schilderung Gottes und seiner hohen Eigenschaften, bei der Aufzählung der Allmacht, der Allgegenwart, der Allwissenheit, der Allweisheit u. s. w. als seiner Attribute, wird man nämlich sich fragen müssen, was doch den religiösen Menschen bewogen haben kann, diese Unterscheidungen in dem einen untheilbaren Wesen Gottes hervorzuheben, deren Verfolgung ins Einzelne nur allzu leicht dahin führen wird, die höchste Einheit aus dem Gesicht zu verlieren? — Es ist klar, daß die Vorstellungen von den einzelnen Seiten und Thätigkeiten Gottes, da sie sämmtlich aus dem menschlichen Leben entnommen sind, die fromme Ahnung von dem unendlichen unfaßlichen Gegenstand der Anbetung in den Staub herabziehen, um ihn dem menschlichen Begriffsvermögen näher zu bringen. Und gewiß wird daher dieser Vermenschlichung des Höchsten dasselbe Bedürfniß zu Grunde liegen, welches die Urvölker bewog, von dem einigen Gott zur Vielgötterei überzugehen, denn diese heidnischen Völker waren ohne Zweifel von dem Verlangen getrieben, das Un-

bekannte durch Bekanntes zu veranschaulichen, und dazu bot sich ihnen die Natur in reichster Fülle und Schönheit, vor allem der Mensch in seiner reinsten idealen Form, als Mittel dar. Betrachtet man nun unter diesem Gesichtspunkte unsern heutigen Gottesbegriff näher und erwägt, wie man wol zu dieser Darlegung der göttlichen Eigenschaften gekommen ist, so wird sich ganz einfach der folgende Gedankengang ergeben: Um das Gottähnlichste, welches der menschlichen Vorstellung geläufig war, anzuschauen, dachte man sich einen vollkommenen Menschen, ausgerüstet mit allen vorzüglichen Eigenschaften, die überhaupt an Menschen bekannt sind. Selbstlose Liebe, strengste Gerechtigkeit, Geduld, Wahrhaftigkeit u. s. w. mußten ihm eigen sein. An diesem vollkommenen Menschen werden sodann alle Beschränkungen seines irdischen Daseins hinweggedacht, d. h. Bedürftigkeit und Schwäche werden in Selbstgenügen und unendliche Macht verwandelt, und die Schranken des Raums und der Zeit werden hinweggenommen. — Und nachdem dies geschehen, steht der Gottesbegriff vollendet da! Dieses ist also der Gott der Christen: Ein Mensch, an welchem jede irdische Beschränkung hinweggedacht ist?! — Fürwahr, eine höchst armselige Vorstellung, die auch den mäßigsten Anforderungen nicht genügen kann, aus welcher aber so viel mit Gewißheit hervorgehen dürfte: Je vollkommener und reicher unser Gottesbegriff ist, und je leichter sich der Gedanke an den Schöpfer der Welt in Worte fassen läßt, desto ärmer sind wir an Gott geworden, und desto inhaltsloser war die Ahnung, welche mit diesen Worten beschrieben werden sollte. Daß aber ein Gottesbegriff, der aus der Zusammenstellung der göttlichen Attribute entstanden ist, höchst unzureichend sein müsse, ist schon dadurch hinlänglich nachgewiesen worden, daß man auf

die Abhängigkeit Gottes von der Welt hinwies, welche z. B. in der Allwissenheit, Liebe und Gerechtigkeit enthalten sind, indem diese Eigenschaften nicht geltend gemacht werden konnten, solange keine Welt war, und folglich dieselben an einem außerhalb der Welt seienden Gott nicht gedacht werden konnten. Diese Abhängigkeit Gottes von der Welt ist von denjenigen Theologen am deutlichsten ausgesprochen worden, welche zwar Gott nicht in der Welt aufgehen lassen, aber doch der pantheistischen Anschauung sich nähern und diese mit einem transscendenten Gott für vereinbar halten. Wie sollte man sich z. B. das höchste Wesen in bedürfnißloser Selbstgenüge denken, wenn gesagt wird: „Gott mußte den Inhalt seines Denkens aus sich heraus setzen, damit er sich selbst in diesem Gesetzten und Gedachten bethätigen könne, und so schuf er die Welt, indem er die Allmöglichkeiten seines Wesens als reale Modalitäten desselben entfaltete.“ — Werden wir nicht dieses „Müssen“, um zur Entfaltung seines Wesens zu gelangen, unabweislich als eine Unvollkommenheit Gottes ansehen müssen, und ist nicht diese Zwischenstellung zwischen Theismus und Pantheismus am meisten geeignet, die Unhaltbarkeit eines jeden Gottesbegriffs dem Unbefangenen klar vor Augen zu stellen? — Man wird sich ein für allemal der Fragen enthalten müssen, warum Gott die Welt erschaffen und wozu die Menschen gerade so beschaffen sind, wie er sie gemacht hat. Und in richtiger Würdigung der menschlichen Befähigung wird man davon abstehen, das Wesen Gottes zu untersuchen und in Begriffe zu fassen; denn es geziemt der heutigen Wissenschaft nicht, in den alten Fehler zu verfallen, den die Väter des Nicänischen Concils begingen, als sie die Wesensgleichheit Christi mit Gott festsetzten.

Auf das innigste zusammenhängend mit der Betrachtung

über die Attribute Gottes und eigentlich den Mittelpunkt dieser Lehre betreffend, ist die Frage nach der Persönlichkeit Gottes; denn indem man sich Gott als ein Wesen vorstellt, welchem menschliche, wenn auch zu reiner Geistigkeit verklärte Eigenschaften zukommen, ist die Annahme eines persönlichen Gottes unerlaßlich. Religion und Philosophie haben einen langen unfruchtbaren Streit über diese Frage geführt, der begreiflicherweise zu keiner Entscheidung kommen konnte, da von dem religiösen Standpunkte aus die Leugnung eines persönlichen Gottes als Atheismus erscheinen mußte, während das streng philosophische Denken in dieser Annahme nur Widersprüche und Vernunftwidrigkeiten erblickte. Auch ist dieser Streit nicht ein Streit der Gelehrten, sondern ein Ereigniß, das sich in jedem nach Wahrheit strebenden Menschenkind zuträgt, wenn nicht der Lärm und die Zerstreuung der Welt die Stimme des Innern übertäubt. Wer mit gequältem und zerrissenem Gemüthe sich niederwirft vor Gott und ihn um Beistand anfleht, dem wird sein innerstes Gefühl stets die trostreiche Ueberzeugung einflößen, im Himmel müsse ein liebender Vater wohnen, der die geheimsten Gedanken der Menschen kennt und Hülfe schickt, wenn es noth thut. In solchen Augenblicken wird er nicht daran zweifeln, daß ein persönlicher Gott lebt, dem er sich kindlich vertrauen kann und der sich im Geiste offenbart, als hätte ein menschlicher Vater zu seinem Kinde gesprochen. Er wird dann der Erhörung seiner Bitte gewiß sein und niemand wird ihn überreden, daß Gott nichts als die unabänderliche Nothwendigkeit des Weltprocesses sei, und daß sein Gebet verlorene Worte seien.

Und wird es dann wieder stille im Innern und die frühere Zuversicht kehrt dem Bewußtsein wieder, dann naht

sich der Verstand mit bedächtigen Schritten und gibt zu bedenken, was ihn bei dieser Frage bewegt hat: Ein persönlicher Gott, sagt er, ist meiner Vorstellung fremd; das wäre eine Beschränkung seines unendlichen Wesens, ein bestimmtes Merkmal, durch welches er von dem Begriffe der Unendlichkeit ausgeschlossen wäre. Das wäre ein endlicher Gott, denn ich würde ihm gegenüber einen vollkommenen Geist denken, der durch keine Schranke gehemmt wäre. Der Gott, den ich denkend zu ergründen trachte, ist so unfaßlich groß, daß jedes Beiwort und alles, was von ihm ausgesagt wird, ein Stück von seiner allumfassenden Erhabenheit raubt und ihn herabsetzt, anstatt ihn zu erhöhen. —

Und wenn nun beide Stimmen im Innern des Menschen gleich vernehmlich und je nach der Gunst des Augenblicks gleich überzeugend reden, sollte da etwa anzunehmen sein, daß beides das Richtige sei und daß folglich die wahre Gotteserkenntniß das Eine lehren müßte, ohne das Andere hintanzusetzen? — Doch nein, es gilt ja hier einen Widerspruch aufzulösen und ebenso wenig, wie sich das Widersprechende vereinigen läßt, ohne einen höhern gemeinsamen Gesichtspunkt gefunden zu haben, kann es zum Ziele führen, wenn man etwa sagen wollte: die eine Ansicht gehöre der Gemüthssphäre an, die andere dem Denken! — Das einheitliche Bewußtsein des Menschen kann keine sich widersprechenden Gedanken dulden und wird sich auf irgendeine Weise davon befreien müssen. Ein Gleichniß mag dazu beitragen, die Frage klar zu stellen:

Nimmt man ein Prisma zur Hand und dreht dasselbe um seine Achse, so erblickt man die Welt durch die eine Fläche des Glases in blauer Färbung. Durch fortgesetzte Drehung wird hingegen alles roth erscheinen. Kehrt man aber bis zur

halben Umdrehung zurück, dann mischen sich die Farben und die Welt ist violett übergossen. In Wirklichkeit ist aber die Natur weder blau, noch roth, noch violett, sondern ursprünglich farblos, wenn nicht der Strahl der Sonne in den mannichfaltigen Stoffen und Gestaltungen tausendfach gebrochen und zerlegt, dem Auge bunte Farben widerspiegelte. Ist aber das Sonnenlicht in der Strahlenbrechung an den stofflichen Gebilden nur als Farbe unserm Auge sichtbar, wie viel weniger werden wir aus dem gebrochenen Dämmerlicht eines geistigen Lichtfunkens, welcher mühsam durch die Materie unserer physischen Organisation sich Bahn brechend, die dunkeln Kammern unserer Seele erhellt, auf die eigentliche Beschaffenheit der geistigen Ursonne zurückschließen dürfen, welche mit unaussprechlicher Strahlenhelle in uns unbekannten Räumen leuchtet?! *)

So müßig nun ein Streit über verschiedene Ansichten erscheinen muß, welche von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, beide ihre Berechtigung haben, indem sie beide gleich entfernt von der wahren Erkenntniß sind, so muß doch anerkannt werden, daß der Mensch das Bedürfniß fühlt, sich von dem nur ahnungsvoll Erfaßten eine annähernde Vorstellung zu machen. Und da wir das göttliche Wirken in allem Erschaffenen, am höchsten aber in dem persönlichen Menschen erkennen, so ist die Persönlichkeit Gottes die er-

---

*) In Leopold von Orlich's Reise nach Ostindien ist Folgendes aus den Vedas angeführt: „Die Engel sammelten sich vor des Allmächtigen Thron und fragten demuthsvoll: was er selbst sei? — Wäre ein anderer als ich, so würde ich mich durch ihn beschreiben, antwortete er. Ich bin von Ewigkeit her gewesen und werde in Ewigkeit bleiben, ich bin die Ursache von allem, was es gibt" u. s. w.

habenste und geistigste Vorstellung, deren wir fähig sind, welche aber eben darum, weil sie nur Vorstellung ist, für die wissenschaftliche Erkenntniß von keiner Bedeutung ist.

Das Ergebniß dieser ganzen Untersuchung ist also nur eine Bestätigung des Gedankens, von welchem ich ausging, und stimmt mit dem Endresultate der schon erwähnten „Kritik des Gottesbegriffs" zusammen, nämlich mit der Ueberzeugung, daß es ein vergebliches, leicht irre führendes Unternehmen der Philosophie sei, den Gedanken an Gott in der Form des Begriffs in die Wissenschaft einzuführen.

Die „Kritik des Gottesbegriffs" verbindet indessen mit diesem Hauptgedanken den doppelten Zusatz, „daß es auf der einen Seite ohne die Grundanschauung des Pantheismus, nach welcher Gott nicht außer der Welt sein könne, keine Natur, oder doch keinesfalls eine logische Weltanschauung geben könne — auf der andern Seite aber ohne das Grundgefühl des Theismus, daß Gott außerhalb der Schöpfung existiren müsse, für uns weder einen Gott gebe, noch eine freie wirkliche Welt der Geschöpfe, weder eine objective Norm des Guten, noch eine Bürgschaft der Unsterblichkeit".

Dieser schroff hingestellten Behauptung gegenüber, deren Richtigkeit wir übrigens nicht bezweifeln wollen, möchte von unserm Standpunkte aus geltend zu machen sein, daß die Wissenschaft nur dadurch in diese bedenkliche Alternative gerathen ist, daß sie den Geist als das Subject des Bewußtseins und aller selbständigen bewußten Seelenthätigkeiten ansah. Hätte man von Haus aus der Seele ihr Recht der individuellen Selbständigkeit zuerkanut und das persönliche „Ich" als den eigentlichen Ausdruck der seelischen Individualität betrachtet, ohne dasselbe mit dem allgemeinen in der ganzen

Schöpfung wirkenden Geiste zu verwechseln, so würde die theistische Anschauung die Realität der Welt und den Zusammenhang Gottes mit der Schöpfung nicht verloren haben; anderntheils würde die mehr pantheistische Philosophie weder das außerweltliche Dasein Gottes, noch die menschliche Willensfreiheit, noch die moralische Weltordnung, noch endlich die Unsterblichkeit der Einzelseelen aufzugeben genöthigt worden sein, sondern es würde möglich gewesen sein, diese im Innersten des Menschen wurzelnden, nicht auszutilgenden Ueberzeugungen mit den Resultaten der Naturforschung und mit den Anforderungen einer speculativen Philosophie zu versöhnen. Es würde dabei allerdings das stolze Bewußtsein verloren gegangen sein, welches in seiner Vermessenheit die Thaten des Geistes in ihrem innern Zusammenhange anzuschauen dachte; es würde der Schlußstein eines systematischen Baues hinweggenommen sein; allein die Philosophie würde wieder in die rechte Bahn eingelenkt haben, indem sie zur Anerkenntniß gelangt wäre, daß die erhabenste Ahnung, deren wir fähig sind, nicht Gegenstand unsers Denkens und Begreifens sein kann.

Ein Wissen von Gott würde es dennoch geben, wenn auch weder ein pantheistisches noch ein theistisches; denn sowie es kindlich fromme Gemüther gibt, die Gott tiefer ahnen als so manche Verkündiger der Weltweisheit, so gibt es auch in dem unbewußten Geistesleben Erfahrungen, die ein unmittelbares Hereintreten Gottes in das höhere Bewußtsein bestätigen und in seltenen einzelnen Fällen sein hülfreiches Eingreifen in trostlose menschliche Zustände erkennen lassen. Wer solche Erfahrungen aus seinem Leben aufzuweisen hat, der bedarf der Beweise für das Dasein Gottes nicht; er

weiß auch ohne dieselben, daß ein Gott ist, und ist seiner Hülfe in jedem Augenblicke gewiß.

Alles Forschen und Philosophiren zum Zweck der Gotteserkenntniß wird demnach endlich zu der demüthigen Bitte führen: Gott möge uns den Misbrauch seines heiligen Namens verzeihen!

Schöpfung und Erbsünde.

Es ist seit den ältesten Zeiten immer wieder versucht worden, den Schöpfungsvorgang auf speculativem Wege zu ergründen, sobald das Bedürfniß erwacht war, der Wissenschaft über den Anfang aller Dinge Rechenschaft abzulegen. An die mythologischen Vorstellungen anknüpfend, bemühten sich schon die Gelehrten des Alterthums eine philosophische Schöpfungstheorie aufzustellen, und dieselben Ideen, welche damals die leitenden waren, sind nach allmählicher Beseitigung der daran haftenden ungehörigen Beimischung auch heute noch die geltenden geblieben. Man suchte aus dem Wesen der Gottheit selbst die Nothwendigkeit einer Weltentstehung abzuleiten, und bald setzte man Geist und Materie als ursprünglich gegebene Zweiheit einander gegenüber, bald ließ man die Vielheit der endlichen Dinge aus dem einen geistigen Urwesen hervorgehen. Heuzutage glaubt man aus abstracten Begriffen ein Gebäude aufführen zu müssen, welches alle unzureichenden menschlich schwachen Vorstellungen ausschließend,

mit wissenschaftlicher Schärfe die fortschreitende Weltentstehung aus einem ursprünglich Gegebenen entwickelt.

Das reine Sein, welches auch schon die Alten als Urbegriff allem andern voranstellten, wird gewöhnlich als das Oberste und Ursprünglichste betrachtet, welches nach Hinwegräumung jedes concreten Inhalts im menschlichen Denken zurückbleiben soll. Dieses absolute Sein, entblößt von jedem Inhalt, soll, obgleich zu seiner Entstehung eine Welt von Vorstellungen vorausgesetzt werden muß, ohne welche der abstracte Gedanke des Seins *) gar nicht gefaßt werden kann, der Ausgangspunkt alles wirklichen Werdens sein. Das Sein schlechthin, obgleich es gänzlich seines Inhalts beraubt, im Grunde ein Nichts ist, soll nun doch den Begriff der absoluten Erfüllungsmöglichkeit in sich enthalten, es soll zugleich die absolute Fülle des Seins, das schlechthin Mögliche sein. Wäre es aber das Allmögliche, welches als Potenz auch das Wirklichwerden dieses Möglichen in sich enthielte, so wäre es nicht mehr das absolute Sein, denn der Begriff des absoluten Seins schließt gerade alles Wirkliche aus; es wäre schon die Welt, welche alles wirklich Gewordene in ihren Begriff einschließt. Das Sein kann demnach, weil es die absolute Verneinung jedes positiven Inhalts ist, auch nicht von Möglichkeiten erfüllt sein, sondern es bleibt was es ist in alle Ewigkeit, eine leere, aller Umbildung in einen materiellen Inhalt widerstrebende Form.

Die Unvereinbarkeit des Inhaltlosen mit dem von

---

*) Das absolute Sein, welches durch die Verneinung jedes bestimmten Inhalts entstanden ist, ist eigentlich nur ein Schema, eine Form des Denkens, etwa wie Raum und Zeit, also kein Begriff, es kann daher auch nichts aus demselben entwickelt werden.

Werdensmöglichkeiten Erfüllten scheint aber bei dem hier geschilderten Verfahren keine Schwierigkeit gemacht zu haben, sondern nachdem das schlechthin Mögliche, welches in dem Sein enthalten sein soll, als Potenz sich selbst actualisirte und so zur absoluten sich selbst bethätigenden Macht geworden ist, erblicken wir das ewig unveränderliche Sein auf einmal umgewandelt in ein Werden, in einen unaufhörlichen und nichtsdestoweniger zeitlosen Lebensproceß umgesetzt. Und dieses Werden ist der Lebensproceß der Gottheit selbst!

Wäre es möglich, die Veränderung, welche in dem Begriffe des Werdens liegt, dadurch mit der Unveränderlichkeit Gottes auszusöhnen, daß man diesen göttlichen Lebensproceß als einen ewigen trotz aller scheinbaren Wechsel sich gleichbleibenden betrachtete, so würde es doch für unser Denkvermögen stets unmöglich bleiben, das Werden und Vergehen als ein zeitloses zu begreifen, da jede Entwickelung eine Aufeinanderfolge von Zuständen voraussetzt und ein Ineinandersein der verschiedenen Zustände an ein und demselben Dinge ausschließt.

Schon deswegen, weil der Mensch nur unter der Form des Raums und der Zeit einen klaren Gedanken zu denken vermag, sollte man es aufgeben, die göttliche Schöpfungsthätigkeit denkend erfassen zu wollen, ein Unternehmen, welches doch nur mit einer Verendlichung und Vermenschlichung Gottes durchgeführt werden kann. Für die Unmöglichkeit, eine irgend haltbare Schöpfungstheorie aufzustellen, spricht auch die Ueberzeugung, die wir gewonnen haben, daß kein sicherer Ausgangspunkt zu finden ist, von welchem ein speculatives Verfahren seinen Anfang nehmen könnte. Es werden alle Wege immer auf den Urgrund alles Seins, das unergründliche göttliche Wesen zurückführen;

welches als Anfang und Schlußpunkt eines Systems nicht hingestellt werden darf, weil unser Wissen nie an diesen unergründlichen Anfang hinanreichen wird.*)

So wenig nun irgendeine speculative Schöpfungstheorie geeignet ist, dem wissenschaftlichen Interesse zu genügen, ebenso wenig ist es den vielfachen Versuchen gelungen, die Entstehung der Dinge durch analoge Wirkungen der bekannten Naturkräfte aus der Physik oder Chemie, oder soweit es die organische Schöpfung angeht, aus der Physiologie anschaulich zu machen. Nirgends, so weit sich menschliche Forschungen auch erstreckt haben, ist es geglückt, den Hauptpunkt der ganzen Frage, nämlich das ursprüngliche Agens, welches die einzelnen Naturkräfte in Bewegung setzt, nachzuweisen, und diese Frage trifft eigentlich ganz mit der andern, die bereits als unlösbar anerkannt worden ist, zusammen: wie nämlich Geist auf Materie wirken könne. Daß aber dieses letztere die eigentliche Frage ist, auf deren Beantwortung es ankommt, wird jeder einsehen, der die Schöpfung gewohnt ist als ein Ganzes von geistigen und stofflichen Wirkungen und Kräften zu betrachten.

Werthvoller und lehrreicher als alle diese Versuche ist die einfache Darstellung der Erschaffung der Welt und der

---

*) Wenn Stahl sagt: es sei eine Krankheit unsers Zeitalters, sich die Totalität der Dinge in einem geschlossenen Systeme zurecht legen zu wollen, so ist das Wahre, welches in diesem Ausspruche liegt, anzuerkennen; man sollte jedoch billig diesen Satz sogleich dahin ausdehnen: daß es die Krankheit aller Zeitalter ist, sich mit Hochmuth über die Schranken zu erheben, die menschlicher Einsicht gesteckt sind, und daß — beiläufig bemerkt — diejenige Selbstüberhebung eine nicht geringere Krankheit ist, welche sich anmaßt, confessionelle Glaubenssätze als Norm für die Auslegung und das Verständniß der Heiligen Schrift aufzustellen.

ersten Menschen, wie sie die alttestamentarische Genesis enthält; sie ist das einzige, was unserm ahnungsvollen Bewußtsein von den dunkeln Anfängen menschlichen Daseins einigermaßen entspricht. Einzig und unvergleichlich ist diese Erzählung durch ihre Einfachheit und durch die poetische Wahrheit, mit welcher sie das Gemüth zu frommer Erhebung anregt, aber auch ebenso reich an echten Aufschlüssen über ein unserer Beurtheilung ganz entrücktes Gebiet, welches uns nur unter der Form der Offenbarung wieder aufgeschlossen werden konnte. Es ist sehr begreiflich, daß eine Vorstellung, die unserm Ideenkreise so ferne steht, wie diese biblische Erzählung, sich selten der Zustimmung des prüfenden Verstandes erfreut hat, und daß man immer geneigt ist, sie in das Reich der Erfindung zu verweisen; allein eine solche Misachtung hat doch vorzüglich darin ihren Grund, daß der kritisirende Beurtheiler eine Reihe von Thatsachen gar nicht kennt, welche allein die Schilderung von der Einführung des Menschen in das irdische Leben anschaulich machen können. Will man also überhaupt etwas von den in der Genesis geschilderten Vorgängen begreifen, so muß man in der gegenwärtigen Welt Anklänge suchen, die damit verwandt sind, und diese finden sich in unserm eigenen innern Leben und in den vielfältigen Aufklärungen, die uns durch die Wissenschaft geworden sind. Im Interesse der Frömmigkeit wäre es vielleicht nicht nöthig, in ein tieferes Verständniß einzudringen, denn auch das dunkel Geahnte vermag schon fromme Gefühle zu erwecken. Allein wenn die verständige Einsicht, allerdings nur in zweiter Linie, dem dunkeln Gefühl zu Hülfe kommen kann und das religiös Geahnte durch klare Erkenntniß von Thatsachen, die darauf Bezug haben, unterstützt, so muß wol zugegeben werden, daß eine solche Untersuchung auch für das religiöse Bedürf-

niß von Werth sein kann. Für uns entsteht hier hauptsächlich nur die Aufgabe, das, was wir von den Wirkungen des Geistes in der materiellen Natur kennen gelernt haben, be der Schilderung der Schöpfungsgeschichte zur Anwendung zu bringen.

Daß wir es hier mit einer Offenbarung zu thun haben, die das Gepräge göttlicher Inspiration an der Stirn trägt, wird niemand leugnen wollen, der diese Schöpfungsgeschichte aufmerksam mit irgendeinem andern menschlichen Machwerk vergleicht, welches denselben Gegenstand behandelt. Göttlich inspirirt ist, wie wir dies anerkennen mußten, jeder, der hohe Wahrheiten mittheilt, und besonders dann, wenn seine Aussage sich auf einen Gegenstand bezieht, der außerhalb des Bereichs seiner Erkenntniß liegt. Und es wird uns dabei nicht irre machen, wenn der Standpunkt, von welchem der uns unbekannte Verfasser bei Beschreibung der Schöpfungsbegebenheiten ausgeht, ein verhältnißmäßig beschränkter ist, wie z. B. bei der Erzählung von dem Entstehen der Himmelslichter, welche an der Feste des Himmels entzündet worden seien, damit sie auf Erden leuchteten und das eine den Tag, das andere die Nacht regierte; denn wir wissen, daß der Mensch das unvollkommene Gefäß ist, in welches das Göttliche nicht unvermischt, sondern nur mit irdischen Zuthaten und irdischer Färbung aufgenommen werden kann. Ein Mensch der gegenwärtigen Generation würde wahrscheinlich seine astronomische Kenntniß von dem ungeheuern Weltensystem seiner Beschreibung des Schöpfungsvorgangs zu Grunde gelegt haben, und es würde unter diesem Gesichtspunkt die Wichtigkeit des kleinen Gestirns, welches wir Erde nennen und welches uns so nahe angeht, ganz zurücktreten. Ob aber damit für die Offenbarung, die uns in diesem ersten Buche

des Alten Testaments verliehen ist, etwas gewonnen sein würde, scheint wol mehr als zweifelhaft zu sein; denn wer möchte behaupten, daß nicht einst ein kommendes Geschlecht unsere jetzige Vorstellung von der Organisation des Weltensystems als eine kindische belächeln wird? Es kann also hier nicht darauf ankommen, ob die Form und das Gewand, in welche sich das Göttliche kleidet, eine vollkommen angemessene mit dem geistigen Gehalt übereinstimmende ist, oder ob das Unzureichende der Erkenntniß durch menschliche Irrthümer ergänzt ist.

Es dürfte, nachdem gewichtige Autoritäten der Wissenschaft sich für die bildliche Auffassung dieser Bibelerzählung erklärt haben, kaum nöthig sein, hier zu bemerken, daß auch wir nur eine poetische Allegorie darin erblicken können, und in dieser Ansicht kann man nur bestärkt werden, indem man den Inhalt einer genauern Prüfung unterwirft. Was sollte denn z. B. die Stelle Genesis 3, 15 anderes sein als eine bildlich-prophetische Hinweisung auf die Erlösung? oder wie wäre sonst der Baum der Erkenntniß und der Baum des Lebens zu deuten, wenn man diese Ausdrücke wörtlich nehmen sollte? — Es ist übrigens für denjenigen, der mit der Schärfe seines Verstandes alles glaubt enträthseln zu können, ein bequemes und oft misbrauchtes Verfahren, schwierige Bibelstellen stets allegorisch zu deuten, und wenn man vorsichtig zu Werke gehen will, so darf doch nur das als Gleichniß angesehen werden, welches sich als solches zu erkennen gibt. Wenn also der Wahrheit der göttlichen Offenbarung, wie sie hier unzweifelhaft vorliegt, nicht zu nahe getreten werden soll, so muß die allegorische Deutung auf dasjenige beschränkt bleiben, was gar nicht aus der Analogie der menschlichen Erfahrung erklärt werden kann, und auch dann ist die Ge-

fahr noch vorhanden, grobe Verstöße zu begehen, denn niemand bürgt dafür, daß nicht in der Folge noch Erfahrungen gemacht werden können, die das anscheinend Unfaßliche der biblischen Ueberlieferungen unter einem andern Lichte erscheinen lassen als bisher, und außerdem liegt das Factum, welches in Rede steht, so vollständig außer unserm Gesichtskreise, daß eine jede Vermuthung über den wirklichen Zusammenhang noch gewagt bleibt. Es dürfte wol das Richtigste sein, die Geschichte der ersten Menschen, auf welche es uns doch vorzüglich ankommen muß, als Allegorie aufzufassen, in welcher sowol die Schicksale des ganzen Menschengeschlechts, als auch die wichtigsten Lebensmomente jedes Einzellebens geschildert sind, wobei immer das, was den ersten Menschen als solchen ausschließlich eigen ist, in seiner ursprünglichen Originalität und Einzigkeit hindurchleuchtet, sodaß man es im Grunde mit einer geschichtlichen Allegorie und einer allegorischen Geschichtserzählung zu thun haben würde.

Höchst poetisch ist die Vorstellung von den Anfängen der Schöpfung, als die Erde wüste und leer war, und der Geist Gottes schwebte auf den Wassern. — Es gibt dies ein Bild von der Unvollkommenheit der frühern Schöpfungsperioden, verglichen mit der jetzigen Beschaffenheit der Erdoberfläche, welche in den Untersuchungen über die Schichtenablagerung der verschiedenen Niederschläge ihre volle Bestätigung gefunden hat; denn die Thiere und die Pflanzen, und selbst die Mineralien werden immer grobgestaltiger und einförmiger, je tiefer man in die angeschwemmten Schichten hinabsteigt, bis zuletzt alles Organische aufzuhören scheint. — In sechs Tagen, heißt es in der Schrift, vollendete der Herr die Schöpfung, und am letzten Tage schuf er den Menschen. — Was sollte uns hindern, diese Tage auf die vielen verschiedenen Epochen

zu beziehen, deren jede augenscheinlich mit einer großen Flut geendet haben muß, denn wenn uns auch die Geologen darüber belehrt haben, daß Vulcan nicht weniger als Neptun an der Erdbildung Antheil hat, und daß die angeschwemmten Erdschichten, welche nach dem Zurücktreten der Gewässer zurückblieben, durch Eruptionen und empordringende geschmolzene Massen gehoben, durchbrochen, umgestürzt wurden, sodaß sie heute in den verschiedensten Höhenverhältnissen und Senkungen zueinander stehen, so finden wir doch in den Ablagerungen der nämlichen Epoche überall dieselben Organismen, welche in aufsteigender Reihenfolge mit den jüngern Formationen immer vollkommener werden, und sich nach der Eigenthümlichkeit der gerade vorherrschenden Verhältnisse verschieden entwickelt haben, in unverkennbaren Resten aufbewahrt. Von Menschenüberresten hat man vor der letzten Flut bisjetzt noch keine Spur entdecken können, welcher Umstand die Naturforscher häufig veranlaßt hat, die Erzählung von der sogenannten Sündflut als einen geschichtlichen Anachronismus zu verwerfen. Dem möge nun sein, wie ihm wolle, durch die genaue Erforschung der Erdschichten und ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge ist doch so viel klar, daß uns die immer vollkommener werdenden Schöpfungsepochen immer deutlicher vor Augen treten. Ueber die Zeiträume, in welchen sich solche Fluten gefolgt sein müssen, hat man keine annähernde Vermuthung aufstellen können, allein nach dem Maßstabe der jetzigen Pflanzenerzeugung zu urtheilen, gehört, wie man behauptet, eine Pflanzenmasse, wie sie nur in vielen tausend Jahren producirt werden kann, dazu, um das Volumen eines einzigen Steinkohlenlagers zu erfüllen, und solcher Lager sind manchmal viele übereinander. Noch überwältigender im Vergleich zu dem Maßstabe, den wir anzulegen gewohnt sind,

erscheint uns die Vorstellung von einem Raum und einer Zeit, innerhalb welcher sich manche Himmelskörper bewegen. So z. B. gebraucht das Licht einiger Sterne nach angestellten Berechnungen eine so endlose Anzahl von Jahren, daß man daraus zurückschließend folgern zu müssen glaubt, diese Sterne seien schon in einer Zeit erschaffen, die man wol mit Ziffern ausdrücken kann, die aber aller Zahlenvorstellung entrückt ist.

Durch solche Betrachtungen würde man endlich auch auf empirischem Wege zu der Annahme der Unendlichkeit der Schöpfung gelangen, und obwol eine stetige Fortsetzung derselben Bewegung nach ein und derselben Richtung nur das falsche Bild der Unendlichkeit ist, so liegt es doch nahe, aus derselben den richtigen Begriff der Ewigkeit zu entwickeln, und demnach eine anfangs- und zeitlose, d. h. mit Gott gleich ewige Schöpfung zu denken. Allein dem widerspricht der Begriff des Werdens, welches allemal einen Anfang voraussetzt und nicht von Ewigkeit her geworden sein kann. Für uns ist es schlechterdings unmöglich, die Schöpfung als eine zeitlose zu denken, denn das Werden und Entstehen, die Veränderung und Entwickelung, ohne welche die Schöpfung nicht zu denken ist, sind mit der absoluten Verneinung der Zeit, also mit der Ewigkeit unvereinbar. Eine ewige Schöpfung wäre daher ein Widerspruch in sich selbst.

Ist nun zwar für uns die Aufeinanderfolge des Verschiedenartigen das Zeitliche, und hängt dieses Nacheinander der Veränderung nur mit der materiellen Welt zusammen, so müßte die Zeit aufhören, sobald dieser Wechsel in der Sinnenwelt nicht mehr zu unserm Bewußtsein käme. Gesetzt den Fall, wir könnten uns einen solchen Zustand denken, in welchem unser Bewußtsein lebendig, jedoch unempfänglich für alle Eindrücke des Stofflichen wäre, so wäre dies ein be-

wußter Zustand außer der Zeit, eine wenn auch momentane zeitlose Existenz. Man könnte versucht sein zu behaupten, ein solcher Zustand sei das Leben nach dem Tode; allein wahrscheinlich mit Unrecht, denn die ewige Einerleiheit und Wechsellosigkeit würde schlecht zu dem Schuldbewußtsein einer abgeschiedenen Seele passen, welche nach Vervollkommnung strebt. Der beschriebene Zustand ist daher als absolut zeitloser bei Wesen, die niedriger als Gott stehen, nicht denkbar, wol aber in annähernder Gestalt und verschiedenartiger Abstufung. Um das Höchste, was der menschliche Verstand zu fassen strebt, nämlich die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes anschaulich zu machen, ist das Niedrigste nicht zu niedrig, und wäre es ein gemeines Sprichwort. „Dem Glücklichen", sagt man, „schlägt keine Stunde!" Und wer je ein Glück auf Erden empfunden hat, wird bewahrheiten müssen, daß er ein Stück Zeitlosigkeit erlebt hat. Nicht deswegen schlägt dem Glücklichen keine Stunde, weil seine Aufmerksamkeit durch die Empfindung reiner Lust, mit Ausschluß aller Unlust abgelenkt und gefangen genommen ist, — dies wäre ein bewußtloser leidentlicher Zustand, von dem hier nicht die Rede sein kann — sondern weil er sich in einem geistig erhöhten Zustande befindet. Reine verklärte Freude, die nichts von Selbstsucht an sich trägt, ist der höchste geistige Zustand, dessen ein Mensch fähig ist, und wenn wir den Aussagen einzelner Ekstatischen vertrauen dürfen, so erleben diese mit dem Gefühl einer himmlischen Freude zugleich annähernd das Entrücktsein aus aller Zeit, d. h. das sich gleichbleibende geistige Selbstgenügen.

Allerdings kann dieses Entrücktsein im Geiste immer nur unvollkommen und momentan auftreten, aber es genügt als Andeutung, daß ein Vertiefen in ein rein geistiges Leben eine

Annäherung an das zeitlose Sein Gottes sein müsse. Und wenn nun die Speculation „die Zeit" als eine irdische Schranke von dem Wirken der Gottheit fern zu halten bestrebt ist, so gelangt man auf dem andern Wege, den wir eben gegangen sind, zu demselben Resultate, nämlich zu der Ueberzeugung, daß der Geist aller Geister weder in seinem Sein noch in seinem Wirken an eine Zeit gebunden sein könne, was mit andern Worten so viel heißt, als daß man sich vergeblich bemüht, den Gedanken der schöpferischen Thätigkeit Gottes auszudenken. Man kann weder sagen: die Welt sei zeitlos und also ewig geschaffen, noch auch das Gegentheil: sie sei in der Zeit geschaffen. — Wir aber tragen, indem wir nur unter der Form der Zeit denken können, bei Beurtheilung der Schöpfung die Zeit in diese hinein, und die uns von Gott verliehene Fähigkeit des Denkens, welche nur unter der zugleich uns anerschaffenen Form der Zeit ausgeübt werden kann, ist, indem sie die Zeitlosigkeit für das Wirken des Geistes Gottes als unabweislich voraussetzt, dennoch außer Stande, die gewordene Schöpfung anders als in der Zeit zu denken.

Auf die Beschreibung von den ursprünglichen Anfängen der Schöpfung, wo der Geist noch auf den Wassern schwebte, folgt alsdann das göttliche Machtgebot: „Es werde Licht!" Und mit diesem Licht sind gewiß nicht die Himmelslichter gemeint, die den Unterschied von Tag und Nacht bedingen; von diesen ist später die Rede *), sondern es ist damit gesagt, daß die Schöpfungsthätigkeit als ein Ausströmen des Geistes Gottes gedacht werden müsse, welches überall Leben und Geist erweckend aus dem Unvollkommenern das höher

---

*) Genesis 1, 15. 16.

Organisirte herausbildend, die aufsteigende Kette der Wesen in ununterbrochener Reihe ins Dasein rief. Der Geist hat die Materie durchdrungen und beseelt, des Geistes Wirken ist Kraft, und wo er wirkt, ist Leben und Bewegung. Sehr überflüssig ist die Frage: was vor dem Entstehen der ersten Schöpfungen bestanden habe; denn was wir wissen, ist nur das, daß in allem Geschaffenen Geist und Materie zugleich und von Anfang an vorhanden waren. Eine Trennung beider ist für unsere Vorstellungsweise ebenso wenig zu vollziehen, als wir uns überhaupt die Schöpferthätigkeit Gottes anschaulich machen können.

Daß die Welt durch unendlich feine Substanzen und Kräfte zusammengehalten wird, sehen wir alle Tage an den Wirkungen des Lichts, der Wärme, der Elektricität, des Magnetismus, Wirkungen durch ungeheure Fernen hindurch, welche nicht allein den Erdkörper, sondern auch den Himmelsraum zu durchbringen scheinen, gewissermaßen als Handlanger einer alles beherrschenden Kraft, deren letzte Ursache nur der Geist Gottes selbst sein kann. Wie sehr Elektricität und Magnetismus die geheimen, noch nicht in ihrer vollen Bedeutung erkannten Motoren für eine Reihe von Erscheinungen sind, ist im Verlaufe dieser Schrift wiederholt zu zeigen versucht worden, und daß die Naturforscher eine Ahnung von der Bedeutung dieser Kräfte haben, geht unter anderm aus A. von Humboldt's Annahme hervor, das Nordlicht sei nichts als überströmender Erdmagnetismus, der seine Ausgleichung suche und deshalb dem Aequator zuströme. Daß aber unter dem Ausdruck „Und es ward Licht" — nur die eine vom Geist ausgehende Kraft gemeint sein könne, die wir Lebenskraft nannten, und die körperlich und geistig zugleich, in allen Creaturen ein selbständiges Leben wirkt, glau-

ben wir ohne weiteres annehmen zu müssen. Es ist ohne Zweifel dasselbe Licht und dieselbe Kraft, welche im kleinen Maßstabe bei der magnetischen Heilung von Menschen auf Menschen übertragen wird, ein Fünkchen von dem großen Lichte, welches die Welten erleuchtet und durchströmt. — In dem Abschnitt über den Logos wird noch weiter davon die Rede sein, es soll hier nur im allgemeinen eine Deutung des biblischen Wortes versucht werden.

In dem Ausdruck „Es werde Licht" dürfte nun auch noch das andere enthalten sein, daß die Schöpfung einer unbelebten Materie nicht denkbar ist, denn der Geist des Lebens wirkt gestaltend und organisirend auf alles Stoffliche ein. Ein Stoff, der nicht irgendein Erzeugniß der Schöpfung wäre, das mit constanter Form und bestimmten Eigenschaften sich von allen andern Stoffgebilden unterschiede, ist nirgends vorhanden. In allem Erschaffenen ist Neubildung und Rückbildung bis zum Verfall und zur Stoffumwandlung in andere Gebilde; ein beständiges Auftauchen organischer Formationen, die kaum in dem Höhepunkt ihrer Entwickelung angelangt, auch schon mit um so größerer Eile dem Untergange anheimfallen. Und dieser ganze Umwandelungsproceß ist durch die eine Kraft bedingt, die überall als Lebenskraft — auf dem Höhepunkt der stofflichen Organisation aber — als Geist auftritt, der in beseelten Leibern wohnt. Ein Durchdringen dieser Gotteskraft ist Leben, Wachsthum, Formbildung, Organisation; das Zurückweichen derselben Rückbildung, Zerfall und Tod. Zöge der Allmächtige nur eine Secunde den Hauch seines Geistes aus seiner Creatur zurück, so wäre die Welt eine Leiche. Nicht allein das schon begonnene Leben würde versiegt sein, sondern die Kraft, welche in dem Samenkorn den Keim hervortreibt und welche in dem

entstehenden Menschen die Anfänge seiner geistig-seelischen Entwickelung bedingt, wäre hinweggenommen. Es wäre die Vernichtung alles Organischen, ja selbst dessen stoffliche Unterlage müßte dem Nichts verfallen; ein Gedanke, der sich gar nicht denken läßt.

Wollte man das Verhältniß des Schöpfers zur geschaffenen Welt in wenige Worte zusammenfassen, so würde man sagen müssen: Die Welt besteht nur durch Gott und in Gott, die Welt wäre nichts ohne Gott. Gott aber offenbart sich uns durch die Welt, er geht jedoch in der Welt nicht auf, sondern Gott *ist*, auch abgesehen von der Welt. Um die Innerweltlichkeit Gottes und doch zugleich seine Unabhängigkeit von derselben noch anschaulicher zu machen, könnte man etwa das Gleichniß anführen, durch welches einige Kirchenväter sich bemühten, die Stellung von Gott dem Vater zu dem Sohne zu bezeichnen. „Die Sonne", sagten sie, „sendet ihre Strahlen nach allen Richtungen aus, allein sie bleibt doch, was sie ist, und verliert dadurch nichts." — Der Vergleich hinkt indessen, denn die Materie will durchaus für unsere Vorstellung mit umfaßt sein. Sie darf nicht als etwas Gott Fremdartiges oder Gott Widerstrebendes gedacht werden, sondern sie existirt nur insofern, als sie vom Hauch des Schöpfers getragen und belebt ist. Dabei muß freilich zugegeben werden, daß sich die Welt nach allgemeinen Weltgesetzen bewegt, die man ihre eigenen, ihr anerschaffenen nennen könnte, und daß alles Geschöpfliche sich durch seinen eigenen Samen regenerirt; allein ohne die immerwährende Einwirkung des Gottesgeistes fehlte die bewegende Kraft und die Welt würde, wie gesagt, einer grauenerregenden Vernichtung anheimgefallen sein. Das, was wir mit unsern Sinnen wahrnehmen, sind nur Verwandlungen der Materie, die im unaufhörlichen Werden und

Vergehen keinen Augenblick stille stehen; flüchtige Metamorphosen, die der Geist des Lebens in dem Vergänglichen schafft, die aber selbst noch kein bleibendes Product sein können, sondern im ewigen Umwandelungs- und Gestaltungsproceß uns unbekannten Zwecken zustreben. Ein Baum ist heute Samen, morgen Keim, übermorgen Pflänzling, dann schattenreicher Waldriese und Zierde der Schöpfung, und ehe noch seine Triebkraft erschöpft ist, wird er Klafterholz und Asche, welche wiederum neue Keime mit den ewig unermüdeten Bestandtheilen zu neuem Werdeprocesse versorgt. Das Leben aber, das dieses freudig emporgewachsene Kind des Waldes ins Dasein gezaubert hatte, ist nicht mit zu Asche geworden; es ist die Kraft, die ewig jung und neu und nie vernutzt, neue Geschöpfe auf Gottes Geheiß an das Sonnenlicht hervortreten läßt. — Aehnliches widerfährt auch uns Menschen, nur denken wir dabei, weil der Geist durch unsere höhere Organisation sich deutlicher vernehmen läßt, wir allein in der ganzen Schöpfung seien Selbstzweck und alles andere nur unsertwegen da; allein ob wir zu dieser Annahme berechtigt sind, möchte z. B. im Hinblick auf die vielen Leiden, die den nach uns höchstorganisirten Thieren auf ihrer Lebensbahn auferlegt werden, wenigstens zweifelhaft erscheinen, denn eine zwecklose Qual fühlender Geschöpfe wäre eine nicht zu begreifende Einrichtung des Schöpfers.

Aus der Betrachtung des allgemeinen Lebensprocesses in der Schöpfung geht nun auch als weiteres Ergebniß unzweifelhaft hervor, daß die Schöpfung keinen Augenblick stille gestanden hat und daß somit Schöpfung und Erhaltung der Welt sich hier in einem Punkte berühren und fast nicht mehr zu unterscheiden sind. Ebenso wenig, als geschaffene Wesen ohne beständige Einwirkung desselben Schöpfungs-

geistes fortbestehen, können auch durch Fortpflanzung neue Organismen sich bilden ohne diesen Einfluß. Auch ist gegen die Annahme gar kein Grund zu finden, daß noch täglich neue Geschöpfe entstehen können, die der Gattung nach von allen andern verschieden wären. Diese die regelmäßige Fortpflanzung begleitende und ergänzende Schöpfung (generatio aequivoca) ist zwar von den Männern der Wissenschaft stark angefochten worden, aber ohne daß man im Stande gewesen wäre, die Streitfrage zur Entscheidung zu bringen.*) Wenn es sich nun wirklich so verhält, wie dies von den Naturforschern behauptet wird, daß nämlich, nach dem Inhalt an fossilen Ueberresten in jeder Lagerungsschicht zu urtheilen, eine jede Epoche ihre eigenen Organismen und Geschöpfe producirt hat, welche bei der nächsten Erdumwälzung theilweise oder ganz untergegangen sind, um neuen Bildungen Platz zu machen; so ist man genöthigt, die Möglichkeit einer theilweisen Neuschöpfung oder wenigstens einer schöpferischen Umbildung des schon Vorhande-

---

*) A. von Humboldt stellt hierüber keine entschiedene Ansicht auf; er sagt nur im „Kosmos", I, 489: „Ueberaus merkwürdig scheint mir, daß Augustinus der Kirchenvater sich in seinen Fragen: wie möglicherweise die Inseln nach der großen Flut haben aufs neue Pflanzen und Thiere empfangen können — der sogenannten keim- und mutterlosen Zeugung keineswegs abgeneigt ist. «Haben», sagt er, «die Engel die Thiere nicht auf abgelegene Inseln gebracht, oder etwa jagdlustige Bewohner der Continente, so müssen sie aus der Erde unmittelbar entstanden sein, wobei freilich die Frage entsteht, zu welchen Zwecken allerlei Thiere in der Arche versammelt waren.»"

Ebenso führt Humboldt die Thatsache an, daß man in sehr bekannten Sternbildern auf einmal einen neuen Stern entdeckt habe, der vorher entschieden nicht da war, der also in einer gewissen Periode erst entstanden, oder dem menschlichen Auge sichtbar geworden sei.

nen in Vollkommeneres zuzugeben. Es ist also die Annahme eines Entstehens von Organismen ohne die regelmäßige Fortpflanzung keineswegs so geradezu zu verwerfen, wie dies gewöhnlich geschieht, sondern ein Ineinandergreifen der schaffenden und erhaltenden Kraft Gottes muß vorausgesetzt werden, wenn die vorliegenden erfahrungsmäßigen Thatsachen einigermaßen erklärt werden sollen.

Ebenso, wie nun Schöpfung und Erhaltung auf unzertrennliche Weise zusammengehören und in mancher Beziehung zusammenfallen, so reiht sich auch an die Erhaltung die Weltregierung an und ist in ihr schon der Hauptsache nach enthalten. Denn wenn sich die geschaffene Welt nach den ihr innewohnenden Gesetzen bewegt und stets erneuert, so bleibt für das, was wir Weltregierung nennen könnten, nur das Einwirken oder Zurückziehen des belebenden Geistes übrig, der allem Erschaffenen sein Maß und Ziel setzt. Das Geschöpf lebt und entwickelt sich nur insoweit, als der Geist Gottes in ihm wirksam ist; es verfällt aber unmittelbar dem Proceß der Auflösung und Rückbildung, sobald der Geist ihm entzogen wird. Und weil die hauptsächlichste Handhabe der Weltregierung, soweit wir dies zu erkennen vermögen, gerade in diesem Verleihen und Entziehen des Geistes bestehen dürfte, so wird man die Erhaltung und die Regierung der Welt im wesentlichen als zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben göttlichen Wirkens ansehen können. In den scheinbar kleinsten wie in den bedeutendsten Naturvorgängen ist alles planvoll angelegt und gehorcht einer höhern Einwirkung und Regelung; der Zufall ist unbedingt ausgeschlossen. Wie wäre es sonst, um nur ein Beispiel anzuführen, wol zu erklären, daß die statistischen Untersuchungen zu jeder Zeit eine gleiche Verhältnißzahl der beiden

Geschlechter ergeben haben, und daß selbst die verheerendsten Kriege nur ein ganz vorübergehendes Schwanken in diesem Verhältnisse hervorbringen konnten? — Will man aber dem Zufall durchaus keinen Einfluß auf die Gestaltung der Weltverhältnisse einräumen, so kann dies natürlich ebenso wenig von andern Mächten, die dem Willen Gottes nicht unterworfen sind, gedacht werden. Von solchen widerstrebenden Thaten böser Geister oder gar des Teufels kann durchaus keine Rede sein, wenn überhaupt eine Weltregierung Gottes bestehen soll, und wenn dessenungeachtet von solchen geredet wird, so können mit diesem bildlichen Ausdruck nur die freien, Gott widerstrebenden Handlungen der Menschen gemeint sein. Wie aber die Willensfreiheit, und insbesondere die von Gott abgewendete Richtung des menschlichen Willens mit der göttlichen Weltregierung bis ins Kleinste versöhnt werden könne, davon werden wir später noch zu reden haben.

Wir kommen nun zur Erschaffung des Menschen, einem Schöpfungsact, welcher in der Genesis die Reihe der göttlichen Werke beschließt, und es heißt daselbst, daß Gott am siebenten Tage nach vollendeter Arbeit ruhte. Nach menschlicher Einsicht ist hier wirklich ein Abschluß des Schöpfungswerks zu erkennen, denn der Mensch war das letzte, das erschaffen worden ist, und Höheres als den Menschen kennen wir nicht, ja wir können uns kaum Höheres denken, obgleich wir die Ahnung davon haben. Das Ruhen Gottes am siebenten Tage ist also eine poetische Vorstellung, die denjenigen nicht stören wird, welcher die Schöpfungsgeschichte nicht als eine Beschreibung der göttlichen Thätigkeit, sondern als eine menschlich-schwache Vorstellungsweise dessen ansieht, was nur im ahnungsvollen Geiste geschaut werden kann.

In der Schrift folgt nun eine Wiederholung des

Schöpfungsvorgangs in kurzen Worten, und es wird sodann das erste Menschenpaar in die Freuden und Leiden dieser Welt eingeführt. Die Frage, ob die Bevölkerung der Erde von Einem Menschenpaare ausgegangen sein könne, ist hier nicht zu erörtern, es kommt hier nur darauf an, die unabweisliche Ueberzeugung festzuhalten, daß das uralte Geschecht, dem wir entstammt sind und dessen Geschichte unsere Geschichte ist, einmal einen Anfang genommen haben müsse, und über die ursprüngliche Beschaffenheit dieser ersten Menschen, gleichviel ob deren zu gleicher Zeit eine größere Anzahl geschaffen wurden, ist es für uns von großer Wichtigkeit, aus der biblischen Erzählung etwas Genaueres zu erfahren.

Der biblische Ausdruck, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, gibt uns allerdings eine Andeutung von einer ursprünglichen Vollkommenheit, die wir an den nachfolgenden Geschlechtern vermissen. Worin aber diese Vollkommenheit bestanden habe, durch wessen Anleitung die geistigen Anlagen der ersten Menschen entwickelt wurden, und wie sie ohne Belehrung von Aeltern oder überhaupt erfahrener verständiger Wesen Sprache und Gesittung erlernten, ohne welche die in der Schrift geschilderten Vorzüge nicht gedacht werden können, wird uns nicht genauer berichtet, und wir müssen daher dem Ausspruch Schleiermacher's vollkommen beistimmen, daß es nicht möglich ist, sich eine anschauliche Vorstellung von dem Zustande des Schöpfungsmenschen zu machen. Wenn er aber hinzufügt, daß überhaupt in dem jetzigen Menschenleben gar keine Analogien mit einem solchen Zustande zu finden seien, so können wir dies nicht unbedingt gelten lassen. Schleiermacher gibt selbst zu*), daß, obgleich

*) Schleiermacher, a. a. O., I, 337.

man sich keine Vorstellung von der geistigen Entwickelung der ersten Menschen machen könne, doch das Gottesbewußtsein und die Frömmigkeit als überliefertes Gut so alt sein müsse als die Welt, denn dieses sei ein allgemein menschliches Lebenselement.

Wenn nun dieses überlieferte Gottesbewußtsein im ersten Menschen schon so mächtig und wahrscheinlich viel mächtiger war als in irgendeinem Menschen der spätern Generationen, vielleicht mit der einzigen Ausnahme Jesu Christi, so muß die Ebenbildlichkeit mit Gott wesentlich in dieser unmittelbaren Verbindung mit Gott bestanden haben, was auch durch die Erzählung der Genesis bestätigt wird. Alle andern Vorzüge und körperlichen Vollkommenheiten, mit welchen man sich die ersten Menschen ausgestattet denkt, sind nothwendige Folge und Zubehör dieser Einwohnung Gottes in der menschlichen Seele. Eine solche Ebenbildlichkeit Gottes verträgt sich aber nicht mit der Annahme, als bestünde dieselbe nur in dem Vermögen, den in den Menschen hineingelegten Trieb der Frömmigkeit zu verwirklichen, sei es in contemplativer Erkenntniß, oder in dem Verhalten zur Welt und zu den Menschen, denn es würde dabei immer die Frage entstehen, wodurch dieses Vermögen zur Ausübung entwickelt, und also wirkliches Eigenthum und Fertigkeit des Menschen geworden sei; es muß vielmehr dieses Geschaffensein nach dem Bilde Gottes in einem von vornherein thatsächlich vorhandenen vollkommenen Zustande bestehen, und nicht in einer noch zu entwickelnden Anlage. Sollen wir uns überhaupt die ersten Menschen als nach dem Bilde Gottes geschaffen denken, so muß das Gottesbewußtsein von Anfang an in jedem Augenblick ihres beginnenden Lebens in ihnen herrschend gewesen sein, und zwar so, daß kein sinnlicher Anreiz stärker gewesen

sein könne als diese innere Stimme. Soll es dagegen erst durch allmähliche Entwickelung, durch irgendwelche Einflüsse in ihrer Seele erweckt worden sein, so fehlen uns durchaus die Andeutungen, durch welche Einwirkungen eine so erstaunliche Erziehung in kurzer Zeit durchgeführt werden konnte. Eine solche Erziehung und Entwickelung wäre auch nichts Anderes als der gewöhnliche Bildungsgang, den ein Mensch heutigen Tages zu durchlaufen hat, mit der einzigen Ausnahme, daß kein Führer und Erzieher dagewesen wäre, der den ersten Menschen geleitet hätte, außer der Gottesstimme in seinem eigenen Innern, welche letztere auch nur erst durch die Erziehung geweckt werden kann. Dann aber, wenn die gewöhnliche Entwickelung des Menschen als maßgebend angenommen wird, fällt auch die Ursprünglichkeit des Gottesbewußtseins weg und das Gottesbewußtsein ist auch nicht so alt als die Welt, und auch kein ursprüngliches Lebenselement — wie Schleiermacher doch selbst behauptete —, sondern es könnte in der Folge überhaupt gar nicht erweckt werden und bestände also auch heute nicht. Damit ist wenig verbessert, wenn man, um nicht ein directes Eingreifen Gottes in die Weltordnung annehmen zu müssen, sich hinter das Bekenntniß zurückzieht, man könne sich überhaupt von der geistigen Entwickelung der ersten Menschen keine anschauliche Vorstellung machen, denn es ist nun einmal Thatsache, daß Frömmigkeit und Gottesbewußtsein bei den ältesten Völkern existirte, woraus hervorgeht, daß dieselbe ein wesentlicher Bestandtheil der uranfänglichen menschlichen Ausrüstung gewesen sein müsse.

Gleichlautend mit der Schrift können wir dem zufolge unsere Ansicht nur dahin aussprechen, daß die ursprüngliche Ausrüstung des Menschen nach dem Bilde Gottes wesentlich in der Stärke des Gottesbewußtseins bestanden haben müsse,

welches den Menschen so ganz erfüllte, daß der geistige Zusammenhang mit dem Höchsten durch keine sinnlich-organische Einwirkung unterbrochen wurde, obgleich der Mensch von Anfang an für die Sünde empfänglich geschaffen war; und wenn viele in der Verführungsgeschichte den eigentlichen Aufschluß dafür gefunden haben wollen, was nach der Schrift der Ausdruck „Ebenbild Gottes" zu bedeuten habe, so liegt darin keine Widerlegung der aufgestellten Behauptung. Es gehörte allerdings nach dem Eintritt der ersten Sünde zur Ebenbildlichkeit oder vielmehr zur Vollkommenheit, daß der Mensch das Gute vom Bösen unterscheiden lernte; denn die Menschheit konnte nur durch die Erkenntniß dieses Unterschiedes die ursprüngliche Vollkommenheit dereinst wieder zu erringen hoffen; allein vor der ersten Sünde, also in dem Zustande der kindlichen aber gottbewußten Unschuld, von dem hier zunächst die Rede ist, war diese Erkenntniß zur Vollständigkeit des menschlichen Urbildes entschieden nicht nothwendig, und hat mit dieser ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gar nichts zu schaffen.

Hierdurch erhält der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit sogleich die nähere Bestimmung, daß in dem ersten Menschen von Anfang das Bewußtsein von dem sittlichen Contraste zwischen Gutem und Bösem nicht mit enthalten sein konnte, und indem wir diese Ausscheidung vollziehen, gewinnen wir sogleich eine deutliche Anschauung von der relativen Unvollkommenheit der ersten Menschen im Vergleich zu der hohen Vollkommenheit Christi, wonach uns der Ausdruck „zweiter Adam", sobald man damit eine wirkliche Gleichstellung mit dem ersten Menschen bezeichnen will, als ein sehr uneigentlicher und unangemessener erscheint.

Wenn nun der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit

sich dadurch von der Ebenbildlichkeit unterscheidet, daß im erstern das Moralprincip noch unerkannt schlummert, während zur letzern wesentlich diese Erkenntniß gehört; — wenn sich der erste Ausdruck nur auf die ersten Menschen beziehen kann, während der letztere den Menschen im allgemeinen als Gattungswesen angeht — so ist hiermit der Urzustand des Menschen als der unschuldsvoll nicht wissende, kindliche schon hinlänglich charakterisirt und es bliebe nur übrig, die andere Seite des geschilderten Urzustandes, nämlich das stets lebendige Gottesbewußtsein mit demselben in Uebereinstimmung zu bringen. Daß dies nicht leicht sei und daß eine anschauliche Vorstellung nicht wohl zu gewinnen sein dürfte, ist schon zugestanden worden; denn sollte es auch vielleicht einer lebhaften Einbildungskraft gelingen, sich unschuldige erwachsene Kinder vorzustellen, so gehört doch nach unserer Erfahrung allemal eine sorgfältige andauernde Erziehung dazu, um die Gewöhnung eines steten unverwandten Aufblicks zu Gott, und um das Gefühl der immerwährenden Abhängigkeit von ihm in dem Menschen hervorzurufen, und es entsteht daher die Frage, wie solche Eigenschaften den ersten Menschen von Anfang an eigen sein konnten. Ganz und gar keinen Aufschluß geben die Ausdrücke, welche die kirchliche Lehre hierüber schon zu den ältesten Zeiten gebraucht hat, denn heilig und gut kann kein Mensch erschaffen sein, der vom Bösen nichts weiß, und von ursprünglicher Gerechtigkeit kann ebenso wenig die Rede sein, wo von einem Gegensatz des Guten, Heiligen und Gerechten, an welchem erst das Unterscheidungsvermögen sich entwickeln kann, keine Ahnung vorhanden war. Diese Ausdrücke können nichts Anderes bedeuten wollen, als was auch Christus von den unschuldigen Kindern aussagt, wenn er ihnen das Himmelreich zuspricht.

Für die wunderbare Erscheinung, daß ein kindlich unwissendes Wesen doch zugleich von hohen Dingen erfüllt sei und das Gefühl der unmittelbaren Gottesnähe als bestimmenden Grund seines Thuns und Lassens zu erkennen gebe, kennen wir nur eine Analogie, und dieses ist der Zustand mancher Somnambulen, bei welchen sich allerdings nur in schwachen Andeutungen zuweilen dasselbe ereignet. Man denke sich den Somnambulismus hier nicht als Erzeugniß einer krankhaften Nerventhätigkeit, als traumhaften Seelenzustand, welcher durch die unlautersten Beimischungen entstellt ist, sondern als geistige Gabe des normalen gesunden Menschen, wie wir dieselbe in dem Abschnitte von der somnambulen Inspiration kennen lernten. Die Gabe des unmittelbaren Schauens im Geiste, des Hellsehens bei wachen Sinnen, des bewußten Verkehrs mit höhern geistigen Sphären durch Inspiration, und des Vorherwissens vorborgener zukünftiger Dinge, wie wir sie in Andeutungen bei Zschokke, bei Jeanne d'Arc und andern kennen gelernt haben — alle diese Geistesgaben müssen ursprüngliches Eigenthum der von der Sünde unberührten Schöpfungsmenschen gewesen sein.

Um nun diese sogenannten wachsomnambulen Eigenschaften, oder, wie man besser sagen würde, diese hohen menschlichen Vollkommenheiten den ersten Menschen anzupassen, ist es nothwendig, zuvörderst daran zu erinnern, daß alle Erscheinungen dieser Art, die uns heutzutage zur Kenntniß gelangen, nichts als elende zerstreute Ueberbleibsel einer göttlich vollkommenen Ausrüstung sind, nichts als verkümmerte Entrinnlinge, welche den vernichtenden Heereszügen der Sünde entgangen sind, und daß in diesen wol eine Analogie, aber kein Maßstab zur Beurtheilung der ursprünglich menschlichen Eigenschaften gefunden werden könne. Aber selbst in ihrer

Dürftigkeit und Vereinzelung erscheinen sie uns so wunderbar, daß wir schon ihretwegen staunend und Gott anbetend vor den Urältern der Menschheit stehen müßten, wenn sie nur mit diesen uns bekannten Eigenschaften ausgerüstet wiedererscheinen könnten.

Dann aber muß die weitere bedeutungsvolle Thatsache hervorgehoben werden, daß die geschilderten Erscheinungen wirklich und erfahrungsmäßig bei Kindern und solchen, die die dürftigste Bildung besitzen, vorkommen; denn wären solche Gaben immer nur bei höchst intelligenten hochgebildeten Personen zu finden, so würde es mit unserer Analogie schlecht bestellt sein. Allein gerade die geistig Armen sind es, die hierzu berufen und ausgerüstet werden, und die in ihrer Einfalt stark im Gottesbewußtsein und frei von Zweifeln der höhern Eingebung horchen. Es kann dabei freilich nicht geleugnet werden, daß Bildung und Erziehung auch auf das unbewußte Geistesleben einen bedeutenden Einfluß üben, und daß in den begeisterten Sehern in gewisser Weise der eigene Bildungsgrad und der durchschnittliche Culturzustand der sie umgebenden Menschen sich abspiegelt, und hieraus wird man einen bedeutenden Einwand gegen unsere Behauptung ableiten, indem man nämlich darauf hinweisen wird, daß diese den heutigen Seher umgebende Cultur den ersten Menschen durchaus fehlte, daß also in diesen ursprünglichen Zuständen auch das Gottesbewußtsein ein höchst dürftiges sein mußte. Allein diesem bedenklichen Einwande läßt sich mit vollem Rechte entgegenhalten, daß die Stärke und Lebendigkeit des frommen Gefühls von der Klarheit der verständigen Einsicht nicht abhängt, und daß die Erziehung die vorhandenen Anlagen wol entwickeln, aber die Lebhaftigkeit der höhern Ahnungen nicht steigern kann, wenn solche nicht von vornherein im Bewußt-

sein mächtig sind.*) Wollte man nun ferner gegen die aufgestellte Analogie geltend machen, daß die bewußten und unbewußten Gaben des Geistes wesentlich durch die Gesammtsumme der traditionellen Bildung bedingt sind, sodaß im einzelnen Geiste nicht vorhanden sein könnte, was im Gesammt- und Zeitgeiste nicht zu finden wäre, so würde von unserm Standpunkte zwar gegen die Solidarität der geistigen Gesammtentwickelung der Menschheit nichts einzuwenden sein, aber es müßte dagegen erstlich bemerkt werden, daß wir von den ursprünglichen Menschen auch gar keinen so staunenswürdigen Aufschwung des Geistes vorausgesetzt haben, sondern ganz einfach nur eine außerordentliche Stärke dunkler Ahnungen und religiöser Gefühle bei ihnen vermutheten, von welchen dem klaren Bewußtsein nur der geringste Theil angehörte; und zweitens kann nicht unerwähnt bleiben, daß wirklich in den Aussagen solcher vorzüglich begabter Menschen sich einzelne Dinge finden, die in der Summe der überlieferten Geistesschätze zur Zeit nicht vorhanden waren, und daß selbst Kinder und unmündige Wesen Mittheilungen gemacht haben, die, wie alle diejenigen bewahrheiten werden, die sich viel mit solchen

---

*) Dr. Guggenbühl zu Abendberg bei Interlaken spricht sich über das Erwachen der Gottesahnung bei den blödsinnigen Kindern folgendermaßen aus: „Die Vernunft enthüllt sich und offenbart ihr Dasein, wenn durch die fortgesetzten Bemühungen in dem Kinde das Bewußtsein aufdämmert, daß das Dasein des Zeitlichen, Endlichen in einem Ewigen, Unendlichen ruht und das Gefühl erwacht, daß nur das Gute und Rechte Gott wohlgefällig, das Unrechte und Böse ihm aber misliebig ist. Dieses Gefühl spricht mit lauter Stimme in vielen dieser cretinischen Kinder beim Erwachen der Seele, und wir haben von jeher die Erfahrung gemacht, daß sie das Dasein Gottes eher begreifen als die Existenz eines sinnlichen Gegenstandes.“

Erscheinungen abgegeben haben, nicht auf dem Wege des allgemeinen geistigen Austausches ihr unbewußtes Eigenthum geworden sind.

Sobald es aber nach den gemachten Erfahrungen feststeht, daß in dem kindlich unerzogenen Menschen die Ahnung und die Erkenntniß überirdischer Dinge ohne Mittheilung von außen her entstehen könne, sei es auch vorerst nur in halbbewußter Weise, so ist kein Grund gegen die Annahme vorhanden, daß die ersten Menschen mit ähnlichen geistigen Gaben ausgerüstet waren, wie wir sie heute noch in fast unkenntlicher Verkrüppelung bei den magnetisch Schlafwachen und bei den sogenannten Wachsomnambulen antreffen.

Die Schwierigkeit, die geistige Entwickelung dieser erwachsenen Kinder sich auf anschauliche Weise vorzustellen, ist hierdurch allerdings auf keine Weise vermindert, allein auch für die erste Entwickelung des heutigen Menschen im Kindesalter fehlt uns sowol die Erinnerung als die deutliche Anschauung. Hier wie dort ist für das Erwachen des Bewußtseins die Vermittelung eines angeborenen Instincts erforderlich, der ähnlich wie im thierischen Leben das physische Bedürfniß befriedigen hilft, und indem er dazu die Anleitung ertheilt, zugleich die ersten Spuren des Bewußtseins wach ruft. Es kann nicht schwer fallen, sich mit dem Vorhandensein des Instincts auszusöhnen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß derselbe doch weiter nichts ist als der belebende Geist der Schöpfung, welcher schon lange vor dem Bewußtwerden irgendeiner Gefühlsregung im stillen organisirend wirkt, und nur allmählich als die Kraft, die den klaren Gedanken bildet, bis an die Oberfläche hervortritt. Der Uebergang dieses Instinctlebens, das auch ohne Selbstbewußtsein nicht minder geistiger Natur ist, in das klare Wissen und Erkennen um die eigene Existenz

und um die Möglichkeit, sich selbst zur Thätigkeit bestimmen zu können, ist in unergründliches Dunkel gehüllt und wird deshalb auch bei den ersten Menschen als unerklärbare und auch der Erklärung nicht bedürfende Thatsache anzunehmen sein. Daß aber durch den Instinct, als den uranfänglich mitschaffenden Bildner und Erzieher der menschlichen Seele, in der Schöpfungsgeschichte sogleich ein sich mächtig offenbarendes Gottesbewußtsein wurde, mit der Fähigkeit, Gottes Nähe zu fühlen und seine Stimme im eigenen Innern zu vernehmen, ist weniger befremdlich, als es auf den ersten Blick erscheinen möchte. Der gewaltige Sprung aus dem instinctiven Dasein in ein hochgeistiges Erwachen war gewiß bei den ersten Menschen nichts Anderes als der gewöhnliche Uebergang geborener Menschen ins bewußte Leben; denn jener Zustand ist nicht das thierische Automatendasein mit unvollkommenem Bewußtsein (das gewöhnliche Bild, welches man sich von dem Instinctleben zu machen pflegt), sondern es ist schon selbst der unbewußte Anfang einer geistbegabten, Gott ebenbildlichen Existenz, welche die vollkommensten Anlagen anfangs verhüllt, dann immer klarer ins Bewußtsein treten ließ. Die ersten Menschen waren sicherlich nicht erst instinctmäßig den Leib ernährende Thiere und dann plötzlich fast überirdische Wesen, sondern ihr eigenster Instinct war eben das sichere Gefühl der innigsten Vereinigung und Abhängigkeit von Gott. Dem körperlichen Bedürfniß muß ein ebenso mächtiges geistiges entsprochen haben, dem körperlichen Schauen ein geistiges Schauen, und dem erwachenden Bewußtwerden der Außenwelt muß ein gleichzeitig aufdämmerndes Ahnen des ihnen innewohnenden Gottes zur Seite gestanden haben. Die Möglichkeit eines solchen Erwachens des doppelten Bewußtseins, welche allerdings bei geborenen Kindern ausgeschlossen bleibt,

muß für den erwachsenen, mit allen Vollkommenheiten ausgerüsteten Schöpfungsmenschen angenommen werden. Man kann also sagen, daß für ihn, abweichend von den heutigen Menschen, ein doppelter Instinct existirt haben müsse, d. h. die gleiche Fähigkeit zum Verkehre mit der Sinnenwelt wie auch mit der geistigen Innenwelt, und daß also die Entwickelung beider Fähigkeiten mit gleichen Schritten vorwärts ging. Jedem Anreiz von außen muß sogleich eine offenbarende Beziehung zum Schöpfer entsprochen haben, und jeder Regung im Innern ein Wissen göttlicher Ursachlichkeit. Eine Entwickelung muß nothwendig angenommen werden, möge sie auch in größerer Eile als heutzutage vorangeschritten sein und durch höhern Beistand schnell die Hindernisse überwunden haben; ein fertig erschaffener Mensch ohne erziehende Entwickelung ist vollständig undenkbar; denn so viel steht nach unserer Kenntniß des höchsten geschaffenen Wesens auf Erden fest, daß der Geist sich erst seine leiblichen Organe anbilden muß, und daß der leibliche Organismus von selbst noch keineswegs zum Dienste der nach Höherm strebenden Seele tauglich ist, sondern erst durch manchen geistigen Proceß und langsame Gewöhnung vollständig zugeeignet werden kann. Eine durch Gottes unmittelbare Leitung und Erziehung vor sich gehende Entwickelung muß daher nothwendig angenommen werden, und die Andeutungen einer solchen sind in der biblischen Erzählung in deutlicher Weise gegeben.

Wer gewohnt ist, bei allem, was er thut, zu Gott aufzublicken und sich in jedem Moment zu fragen, ob die Gottesstimme des Gewissens billigend oder tadelnd darein spricht, der hört allmählich diese Stimme immer lauter reden und eignet sich eine große Sicherheit im Verstehen dieser leisen Mahnungen an. Weit vernehmlicher ist diese Zwiesprache mit der innern Geistes-

stimme bei solchen Somnambulen, die geistig geläutert, durch das Zwischenspiel körperlicher Gefühlseindrücke nicht mehr in ihrer andächtigen Sammlung gestört werden. Solcher Naturen gibt es ohne Zweifel nur wenige, und der feinern Organisation ihres Nervensystems ist es zuzuschreiben, daß sie, bevorzugt vor andern Sterblichen, die Sprache des Geistes mächtiger und eindringlicher vernehmen. Nur eine längere Gewohnheit und eine beständige Richtung der Seele auf diesen geistigen Verband auch im Zustande des Wachens kann endlich dahin führen, daß jede Einmischung der Außenwelt in Momenten der Erhebung ausgeschlossen bleibt. Dies haben auch einige wenige erfahren, die nicht durch den Zustand des Schlafwachens hindurchgegangen sind, und es ist wundervoll zu vernehmen, zu welchem seligen Aufschwung, zu welcher innigen Vereinigung mit dem Höchsten diese wenigen in Momenten der Begeisterung gelangt sind. Wer die Schilderungen solcher Zustände, in welchen die Menschen unmittelbare Eingebungen erhielten und in geheimnißvoller Zwiesprache mit geistigen Mächten verweilten, für Phantasterei und krankhafte Exaltation überspannter Frömmler hält, für den wird freilich unsere Ausführung von keinem Werthe sein, er wird sich einer Erklärungsweise zuwenden, die mehr der blos verstandesmäßigen Untersuchung entspricht, und wird für Mythe erklären, was von dem directen Verkehr zwischen Gott und Menschen erzählt wird. Allein abgesehen davon, daß so oft ein übel angebrachter Stolz den kritischen Beurtheiler abhält, etwas für wahr zu halten, weil es außerhalb seiner Erfahrung liegt und als seltene Ausnahme zu betrachten ist — ist mit der Leugnung dieses Verkehrs die Möglichkeit für die Entwickelung eines Gottesbewußtseins in den ersten Menschen geradezu in Abrede gestellt, und diejenigen, welche mit der

Bemerkung darüber hinweggehen, ein directer Verkehr mit Gott in den erstgeschaffenen Menschen könne ebenso wenig stattgefunden haben, als solcher heutigen Tages bestehe, bedenken nicht, daß sie damit nicht allein die ersten Menschen, sondern auch alle nachfolgenden Geschlechter von jeder geistigen Entwickelung ausgeschlossen haben. Da es also zum Verständniß, wie Gottesbewußtsein und Gottesanbetung in die Welt gekommen ist, durchaus erforderlich ist, dieselben, bis auf Adam zurückgehend, schon bei den ersten Menschen zu suchen, denn sonst müßten Moses und Elias von ihrer Geburt an bevorzugter gewesen sein als die Urältern der Menschheit, so bleibt nichts übrig, als directe Belehrung und Belebung des religiösen Gefühls durch Gott anzunehmen. Und die einzige Analogie, die an einen solchen innigen Verkehr erinnert, besteht in den ebenerwähnten Begeisterungszuständen der Ekstatischen oder vielmehr in der damit verwandten Gabe, mit wachen Sinnen stets die göttliche Nähe zu fühlen. Diese letztere Fähigkeit, von welcher in unserer Zeit kaum einzelne schwache Anklänge noch aufzuweisen sind, muß bei den Erstgeschaffenen in hoher Vollkommenheit geblüht haben, und es ist gewiß nicht mit Unrecht von einem täglichen und stündlichen Verkehr mit Gott die Rede. Es ist dabei ganz gleichgültig, unter welcher Form man sich diese Offenbarungen denkt, ob man es bildlich oder nicht bildlich zu verstehen habe, daß Gott im Garten wandelte, da es kühl geworden war, und Adam beim Namen rief; ob man es für eine Ausschmückung orientalischer Phantasie halten solle, daß Gott dem Moses im feurigen Dornbusch erschien! — Denn Gott ist ein Geist und verkehrt mit den Menschen im Geiste, mag nun die Berührung der menschlichen Seele unter Gesichten und gewaltigen Erscheinungen geschehen, die dem geistig noch schlafenden Naturmenschen die

Nähe des Höchsten anzeigen, oder mag es in unmittelbarer geistiger Uebertragung geschehen, die weder Zeichen noch Worte bedarf, um verstanden zu werden. In solcher Weise kann auch das Erscheinen von Engelsgestalten mit einer wirklichen Offenbarung verbunden sein, ohne daß es nothwendig wäre, zur Erklärung überall die bildliche und allegorische Auslegung zu Hülfe zu nehmen, denn das sinnlich Wahrgenommene gehört dem Reich des Stoffs, der Welt der Täuschung und Verwandlung an, und nur das Unabänderliche, das durch seine innere Wahrheit eine zwingende Macht auf die Geister übt, ist Offenbarung des Göttlichen und kann sich für den, dem sie zu Theil wird, in vielgestaltige Erscheinungsformen hüllen. Freilich kann eine eigentliche Unterredung im Anfang nicht gedacht werden, da die Sprache nur allmählich entstehen konnte und jedenfalls mit wenigen unvollkommenen Bezeichnungen sinnlicher Erlebnisse begonnen haben muß; allein es bedurfte der Sprache auch gar nicht, um das göttlich Mitgetheilte zu verstehen, und es ist nicht zu viel gewagt, wenn man annimmt, daß die ersten Menschen bei ihrer vollkommenen Ausrüstung die geistige Eingebung auch ohne Worte verstanden.*) Der Inhalt derselben muß wol dem Fassungs-

*) Daß die Entstehung der Sprache überhaupt nicht als eine willkürliche Zusammenfügung von Lauten gedacht werden könne, deren allgemeine Geltung auf conventionellem Einverständniß beruhe, wird wol niemand mehr bestreiten können. Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß jede Familie und jeder daraus hervorwachsende Volksstamm durch göttliche Eingebung eine seiner Eigenthümlichkeit entsprechende, ihrem ganzen Bau nach schon in der Anlage vorgebildete Sprache erhalten habe, denn ohne die Gemeinschaft des Geistes, der in allen auf gleiche Weise dieselbe Idee zur Anerkennung bringt, konnte auch das Wort als Ausdruck derselben nicht von allen angenommen werden. Wenn nun der Mensch im Paradiese jeglichem Geschöpf seinen Namen

vermögen jedesmal angemessen gewesen sein, denn auch die biblischen Ausdrücke deuten auf eine allmähliche Belehrung, welche mit kindlichen Dingen anhebt, und so mit den äußern Erfahrungen Schritt haltend, die innere Entwickelung der menschlichen Seele begleitet. Auch ist es, da wir einmal den allegorischen Charakter der Genesis anerkannt haben, nicht erforderlich, eine bestimmte Zeit und bestimmte Personen sich vorzustellen, auf welche die dort geschilderten Vorgänge zu beziehen wären. Betrachten wir einmal Adam und Eva als Personificationen des Menschengeschlechts, so können die dort geschilderten Vorgänge einer Anzahl von Generationen angehört haben, die unter göttlichem Einfluß ihren langsamen Entwickelungsgang zurückgelegt haben, und die einzelnen Episoden sind ebenso wol auf das Ganze des Menschengeschlechts anwendbar als auf den einzelnen, in dessen Leben das neue Ereigniß hineinfällt.

Ist die Voraussetzung richtig, von welcher wir bei Charakterisirung der primitiven Schöpfungszustände ausgegangen sind, und konnte eine allmähliche Erziehung nur durch den steten Verkehr mit Gott ermöglicht werden; so ist auch von angeborenen sittlichen Fertigkeiten, welche von manchen zur Erklärung der biblischen Erzählung als unumgänglich angenommen werden, nicht die Rede. Die Entwickelung schritt alsdann stufenweise vorwärts, indem jede Erfahrung des äußern Lebens zugleich das Bewußtsein mit überirdischen Erlebnissen bereicherte, und so können wir uns den Seelenzustand der ersten Generationen als im Gleichgewicht

---

gibt, so kann damit doch nur die directe göttliche Einwirkung bei Entstehung der Sprache gemeint sein, welche ebenso unbewußt wie beim Schaffen des Künstlers das Kunstwerk der Sprache herausbildet.

befindlich vorstellen zwischen den Einflüssen der Sinnenwelt und den Einwirkungen des göttlichen Geistes. Die ersten Menschen waren also, solange sie nicht in die Sünde verfallen waren, geistig und körperlich harmonische Wesen, die im Gehorsam gegen Gott lebten, nicht weil sie ihre ungöttlichen Neigungen zu überwinden wußten, sondern weil sie in vollkommener Unschuld ihrer ganzen Anlage nach nicht anders konnten. Diese Anlage bestand aber gerade darin, daß es keinen äußern Anreiz gab, der so mächtig gewesen wäre als die innere Geistesstimme. Wenn es nun für den natürlichen Menschen Gesetz ist, denjenigen Zustand anzustreben, der jedes Gefühl der Unlust ausschließt; so mußten auch die ersten Menschen im Zustande der kindlichen Unschuld dem stärkern Anreiz folgen, d. h. sie mußten dasjenige thun, was ihnen allein vollkommene Befriedigung verschaffte. Daß diese Befriedigung einzig und allein in der Uebereinstimmung mit dem Göttlichen in ihnen gefunden werden konnte, werden diejenigen leicht zugestehen, welche die Gewalt einer besondern Einwirkung Gottes in erhöhten Seelenzuständen entweder an sich oder an andern kennen gelernt haben, wogegen solche, die nichts davon wissen, nur schwer von der Richtigkeit unserer Behauptung zu überzeugen sein werden. Die Schwierigkeit liegt darin, sich dasjenige als unbewußten Vorgang vorzustellen, was später auf bewußte Weise im sittlichen Processe sich ereignet. Der Kampf zwischen dem sinnlichen Anreiz und dem sittlichen Pflichtgefühl ist hier nicht vorhanden, denn es fehlen in diesen Urzuständen, wo überall eine leichte und unmittelbare Befriedigung der erwachenden Triebe gedacht werden muß, die entgegentretenden Hemmungen, aus welchen allein der stärkere Anreiz hervorgeht, es war also nur ein Unlustgefühl möglicherweise vorhanden, nämlich die momen-

tane Nichtübereinstimmung mit der Gottesstimme, und es ist nicht anders denkbar, als daß alsbald der einzige Weg eingeschlagen wurde, um diesem quälenden Misbehagen zu entgehen, nämlich der widerstandslose Gehorsam. Wo aber kein Widerstreit vorhanden ist, fällt auch das sittliche Moment von selbst weg und der ursprüngliche Gehorsam ist kein sittlicher Vorzug, sondern eine anerschaffene Nothwendigkeit, welche erst dann dem Kampfe widersprechender Regungen im eigenen Innern Platz machen konnte, als der Mensch mit andern Wesen seiner Gattung in Berührung trat und dadurch eine Störung in seinem harmonischen Dasein gewahr wurde.

Bei unserer Schilderung der ursprünglichen Vollkommenheit sind wir übrigens nicht sogleich genöthigt, die erste Berührung mit andern Menschen als Störung dieses glücklichen Seelenzustandes zu betrachten; es konnten auch mehrere Urmenschen, weil sie denselben Zug nach oben in sich spürten, eine Zeit lang in ungetrübtem Verkehr verweilen, bis die Sünde in fortschreitender vergiftender Wirkung das menschliche Zusammenleben verfälschte. Auch wird man die ersten Menschen, der geistigen Vollkommenheit entsprechend, die sie vor spätern Generationen auszeichneten, sich als körperlich untadelig und idealisch schön vorzustellen haben, denn wenn der Körper ein Spiegel der Seele ist, so muß die Herrlichkeit des göttlichen Geistes aus ihren Zügen hervorgeleuchtet haben und ihre Glieder in vollkommenem Ebenmaße gewesen sein.

So trat der Mensch in göttlicher Schönheit und reiner Unschuld prangend in seiner gottbewußten Herrlichkeit in das Reich der Schöpfung ein. Sein Blick war göttliche Milde, seine ganze Ausströmung balsamische Lebensfülle und Schöpferkraft, sein Wille ein Herrscherwort für die umgebende Creatur. Leicht fügten sich die wildesten Thiere seiner wohlthuen-

den Nähe und verloren ihren blutdürstenden Charakter, wie die Löwen bei Daniel's Erscheinung, und alle Geschöpfe mußten dem stärkern Geiste huldigen und empfingen Veredelung von dem Menschen. Und die Erde war für ihn ein paradiesischer Garten, denn alles Erschaffene lobte noch Gott den Herrn, und der Miston des Bösen war noch nicht herzzerreißend hindurchgedrungen durch die Harmonie der Schöpfung.

Auch wir könnten ein Stück dieser ursprünglichen Vollkommenheit erleben, wenn wir nicht täglich und stündlich unser selbstgeschaffenes Elend hineintrügen in unser Leben. Wir haben muthwillig weggeworfen, was jene Erstlinge der Schöpfung so glücklich und herrlich machte. Bedächten wir, daß der beständige Aufblick zu Gott die einzige und ausreichende Waffe ist, durch welche unser Geschlecht dereinst wieder erstreiten kann, wonach es Jahrtausende lang vergeblich ringt, dann würde der Hinweis auf die ursprüngliche Vollkommenheit der ersten Menschen nicht mehr als veraltete Lehre verworfen werden.

So schwer es ist, von der Vollkommenheit der ersten Menschen sich eine annähernd richtige Vorstellung zu bilden, so ist es doch eine weit schwierigere Aufgabe, die uns vorliegende Thatsache zu erklären, daß nämlich dieser vollkommene Urzustand verloren gehen, und wie statt dessen die Sünde in den Menschen die Oberhand gewinnen konnte. Es wird nöthig sein, ehe wir das Princip des Bösen in

die Schöpfung einführen, sich über den Begriff der Sünde im allgemeinen zu verständigen und dann zu fragen, wer eigentlich als der Urheber der Sünde angesehen werden könne, und was die ersten Menschen bewog, den Weg zum Bösen zu betreten.

Die meisten Kirchenlehrer werden darüber einig sein, daß die Sünde ihrem Begriffe nach eine Abkehr von Gott sei, welche sich bis zur Feindschaft wider Gott steigern kann.*) Als Sünde muß sie eine zurechnungsfähige Handlung sein, also eine bewußte Willensbestimmung enthalten; wir müssen daher sagen, sie sei eine eigenwillige Abkehr von Gott, nicht aber eine That des freien Willens, denn die Sünde ist bedingt durch einen Zustand geistiger Unfreiheit. Sie ist deshalb eine unfreie That, weil die geistige Freiheit gerade in der Beherrschung der niedern Regungen der menschlichen Seele besteht. Im Augenblicke des Sündigens sind dagegen die sinnlichen Anregungen mächtiger als der religiöse Trieb des Gewissens, als das Gottesbewußtsein überhaupt, und es ist folglich die Sünde hervorgegangen aus einem Zustande geistiger Unfreiheit. Sie ist aber auch eine eigenwillige That, weil mit derselben das Bewußtsein und der Wille vorhanden ist, sich durch sinnliche Einflüsse bestimmen zu lassen. Die Sünde ist demnach als eine Hemmung des Göttlichen im

---

*) R. Rothe definirt zwar in seiner Religiösen Ethik, II, 170, die Sünde als die Möglichkeit, sich im Widerspruch mit dem Begriffe der eigenen Persönlichkeit, also abnorm sittlich zu bestimmen. Diese Begriffsfassung ist indessen eine nothwendige Consequenz des einmal von ihm adoptirten Systems, welches mit dem Worte Persönlichkeit eine uns unhaltbar erscheinende Bedeutung verbindet. Er kommt übrigens später, indem er das sittlich Abnorme zugleich als das religiös Abnorme betrachtet, auch darauf zurück, die Sünde als Feindschaft wider Gott zu schildern.

Menschen durch die Uebermacht sinnlicher Einflüsse zu betrachten, wobei es wesentlich zu dem Begriffe der Sünde gehört, daß diese Hemmung als solche empfunden, und als unlusterregende Beeinträchtigung unsers Verhältnisses zu Gott uns bewußt wird; denn wo dieses Bewußtsein fehlt, ist auch keine Sünde. Solche, bei denen kein leises Widerstreben der innern Gewissensstimme in dem Augenblicke entsteht, in welchem die Uebermacht sinnlicher Einflüsse zu ungöttlichen Gedanken und Thaten treibt, und bei denen auch nach vollbrachter That sich dieses Gefühl als Reue nicht einstellt, können in Wahrheit keine Sünde begehen; sie gehören der thierischen Stufe an. Von diesen ist hier nicht die Rede, denn ihnen fehlt auch das Gottesbewußtsein. Ein gewisser Grad von Lebendigkeit dieser höhern Ahnung, ein der Sünde vorausgegangenes Erwachen der innern Gottesstimme ist aber erforderlich, damit die Sünde als Widerspruch gegen das Gottesbewußtsein empfunden werde. Und ist dieses vorhanden, so wird wenigstens eine leise Gewissensmahnung im Momente des Handelns sich kund geben.

Betrachtet man nun die Sünde als Hemmung des religiösen Triebes in uns durch andere mächtigere Triebe, so kann man auch sagen, daß im Augenblicke des Sündigens das geistige Unvermögen vorwaltete, diese niedern seelischen Begehrungszustände zu beherrschen, und daß die Vorstellung der Lust, welche man sich von der Befriedigung der letztern versprach, das gleichzeitige Gefühl der Unlust, welches aus der Beeinträchtigung des Gottesbewußtseins erfolgte, momentan übertäubt hatte. Man wird daher auch die Sünde bezeichnen können als das geistige Unvermögen, die niedern sinnlichen und selbstischen Seelenvorgänge zu bemeistern. Dies darf aber durchaus nicht in dem Sinne verstanden werden, als

sei die Sünde weiter nichts als eine Unkräftigkeit des Geistes. Dies wäre die falsche pantheistische Vorstellung, nach welcher der absolute Geist in seiner allmählichen Selbstentwickelung die Materie erst nach und nach sich unterwirft, und daher zur Zeit seiner noch unvollkommenen Selbstentfaltung dem Andringen der materiellen Naturkräfte noch einen kleinen Spielraum lassen muß, innerhalb welches sich diese nach den ihnen innewohnenden Gesetzen bewegen können.*). Hier

---

*) Um diese von mir bekämpfte Richtung näher zu bezeichnen, wird es am Orte sein, einige Aussprüche unserer neuern Philosophen anzuführen. Ich werde indessen, damit ihre Erklärung der Sünde und des Bösen verständlicher werde, darauf zurückgehen müssen, was sie überhaupt unter Sittlichkeit verstehen. — Für Hegel ist das sittliche Subject an sich selbst ein vollkommen nichtiges und vergängliches Gefäß des in ihm sich objectivirenden Geistes der Weltgeschichte. Das Individuelle, Eigenpersönliche des Menschen findet er lediglich in der Zufälligkeit seiner Triebe, Neigungen und Leidenschaften, und das natürliche schlechte und geistlose Element ist ihm der alleinige Quell des substantiellen Unterschiedes zwischen den Subjecten. Das Wesen der Individualität besteht also nicht sowol darin, daß es eine Erscheinungsform des Weltgeistes darstellt, sondern es entsteht nur aus der theilweisen Verneinung des Substantiellen, welches sich in dem menschlichen Einzelwesen zu verwirklichen strebt.

„Indem nun der Wille (d. h. der absolute Geist) in der unbestimmten Menge dieser Triebe und Neigungen, welche er vorfindet, sich entschließt für den einen gegen den andern, setzt er sich dadurch als Wille eines bestimmten Individuums und unterscheidet sich dieser Wille von den andern. Alles aber im Menschen kann unmittelbar in der bloßen Gestalt des Triebes existiren, sofern derselbe dem Wesen des Geistes selber immanent, ihm angemessen ist, kann man daher sagen, «daß der Mensch gut sei von Natur». Sofern aber der Trieb überhaupt dem Begriffe des Geistes und der Freiheit noch unangemessen ist, heißt es, «daß der Mensch von Natur böse sei»." (Hegel's Rechtsphilosophie, §§. 11—15.) — Hier geht also die böse That des Individuums rein aus der übermächtigen Naturanlage hervor, welche der Geist

bliebe also in dem fortdauernden Widerstreit zweier feindlicher Kräfte von dem unterliegenden Theile ein zwar immer kleiner

---

wegen noch vorwaltender Unkräftigkeit nicht zu überwinden vermag. Es ist dies also wie ein unabänderliches Naturereigniß zu betrachten, für welches das Individuum nicht verantwortlich gemacht werden kann.

Ueber das Böse spricht sich Hegel folgendermaßen aus: „Der subjective Eigenwille muß, wenn er sittlich sein will, in die substantielle Sittlichkeit, wie sie in dem Volksgeist, in der Sitte, in der positiven Gesetzgebung des Staats verwirklicht ist, sich aufheben. Der Versuch, sich autonomisch darüber hinaus- oder ihnen entgegenzusetzen, ist das Böse, «die sich als absolut behauptende Subjectivität»." (Rechtsphilosophie, §. 141 fg.) — Wobei man allerdings fragen muß, wie sich die absolut nichtige Subjectivität gegen den Geist, der nach Hegel das einzige Reale in derselben ist, geltend machen könne?

Hieran schließt sich, was J. G. Fichte (der ältere) in seiner Sittenlehre, S. 55 fg., vorträgt: „Hiermit hat das Ich als Naturwesen und in seiner ganzen sinnlichen Unmittelbarkeit gar keine eigene Substantialität und Wahrheit, es gehört der Scheinwelt an wie die Natur selber. Nur dadurch kann es Realität gewinnen, indem es ein eigenthümliches Glied wird in jenem Reiche der Idee, indem es die Idee auf besondere und ihm eigene Weise in die Erscheinung einführt durch seinen sittlichen Willen, und so selber getragen wird von der Einigkeit der Idee." — Dagegen sagt er in einem frühern Werke: „Das Sittengesetz sei jenes einzige Reale und Unbedingte in uns, der Nachhall des Sichselbstsetzens des reinen Ich im Endlichen."

Wenn nun Fichte in der vorangestellten, der Zeit nach spätern Aeußerung der Individualität schon mehr Gerechtigkeit widerfahren läßt, so ist es unbegreiflich, wie Schleiermacher, den frühern Ansichten Fichte's huldigend, sagen konnte: „Die Ethik sei der Ausdruck eines immer schon angefangenen und nie vollendeten Handelns der Vernunft auf die Natur, einer sowol der Stärke nach fortschreitenden als im Umfange sich ausbreitenden Vereinigung eines Naturwerdens der Vernunft und eines Vernunftwerdens der Natur." — Der ethische Proceß bestehe darin, jenes ursprüngliche Ineinandersein von seiten der Vernunft zu steigern und so weit fortzusetzen, bis der rohe Stoff als Minimum verschwinde. — Der ethische Proceß sei nicht vollendet, als indem die ganze Natur vermittelst der menschlichen, der Vernunft, or-

werdender, aber doch immer unbezwungener Rest zurück, der sich unabhängig von dem Einflusse des Geistes erhalten hätte. Nach dieser Anschauung würde also die Sünde lediglich daraus entspringen, daß der Geist in seinem Streben noch nicht überall vermocht hätte, die natürlichen nach eigenem Gesetze sich vollziehenden Lebensfunctionen des materiellen Organismus unter seine Gewalt zu bekommen. Von Schuldgefühl und Reue könnte da keine Rede sein. Nun lehrt uns aber die Erfahrung, daß dies geistige Unvermögen, welches wir Sünde nennen, nicht hervorgegangen ist aus einem einfachen Widerstreit von Kräften in der Seele; es ist vielmehr ein Zustand, eine That des ganzen Menschen, welcher von widerstrebenden Kräften ungleich erregt, sich selbst bestimmt, dem stärkern Impuls zu folgen, indem selbst bei der unfreiesten Handlung das Bewußtsein, sich möglicherweise anders bestimmen zu können, vorhanden ist. Und es ist das Eigenthümliche der Sünde, daß dieses selbstbewußte Sichhingeben an den stärkern Anreiz, trotzdem, daß dadurch der mächtigere Trieb Befriedigung findet, nicht reines Lustgefühl zur Folge hat, sondern ein Gemisch von Lust und Unlust, bei welchem das letztere Gefühl das überwiegende ist. Die Kraft also, welche dem stärkern natürlichen Triebe den Sieg verschaffte, verleiht nicht zu gleicher Zeit Befriedigung im Bewußtsein; im Gegentheil, je unwiderstehlicher der Trieb gewesen ist, desto stärker wird in der Regel die innere Misbilligung oder die nachfolgende Reue sein.

---

ganisch und symbolisch angeeignet sei, und das Leben der Einzelwesen sei kein Leben für sie selbst, sondern für die Totalität der Vernunft und die Totalität der Natur.

(Schleiermacher, Ethik, nach Twesten, S. 567—581.)

Wenn nun trotz der Befriedigung der vorherrschenden sinnlichen oder selbstsüchtigen Neigungen doch der Schmerz wegen Beeinträchtigung des göttlichen Antheils in uns das vorherrschende Gefühl ist, so geht daraus hervor, daß es ganz falsch ist, die Sünde nur als Unvermögen des Geistes im Kampfe gegen die Materie zu schildern; sie ist vielmehr ein Unvermögen des seelischen mit Bewußtsein sich selbst bestimmenden Ich im Menschen, der ihm einwohnenden göttlichen Stimme die Oberhand zu verschaffen, keineswegs aber eine That des Geistes, der dabei weder siegen noch unterliegen kann, weil er gar nicht das sich selbst bestimmende Subject im Menschen ist.

Das bei der Sünde auftretende Unlustgefühl beweist schon hinlänglich, daß die sinnliche Hälfte der menschlichen Natur, sobald sie in diesen Kampf eintritt, nicht blos das vom Geiste unüberwundene, für sich fortbestehende Naturleben ist, sondern daß die böse That entschieden auf den gesammten geistig-körperlichen Organismus des Menschen zurückwirkt und denselben umgestaltet. Die Sünde, wenn sie wiederholt auftritt, verdunkelt geradezu den Geist, sie verwirrt die Klarheit der Erkenntniß, sie verwandelt jeden geistigen Fortschritt in Rückschritt und verdrängt das göttliche Ebenbild aus dem ursprünglich vollkommen erschaffenen Menschen. Dieser innere Kampf gegen den Geist hat nun aber nicht die Folge, daß der Mensch, der der Versuchung unterliegt, des Gebrauchs seiner geistigen Fähigkeiten beraubt würde, er besteht nicht in einem Auslöschen des Geistes, sondern nur in einer Verkehrung der geistig-seelischen Thätigkeit, in einer abnormen Anwendung, oder vielmehr in einem Misbrauch des Geistes zu widergöttlichen Zwecken. Ohne die Mitwirkung des Geistes vermöchte der Mensch weder zu denken noch zu handeln,

also auch nicht zu sündigen. Somit erscheint die Sünde, weit entfernt eine Unkräftigkeit des Geistes zu sein, vielmehr als ein Misbrauch der geistigen Kraft, dessen Folgen in einer traurigen Verwandlung des ursprünglich vollkommenen Menschen bestehen.

Es tritt hiernach die Sünde als eine Gott widerstrebende Macht auf, welche in der herrlichsten Schöpfung vernichtend einherschreitet und die höchstbegabten Wesen körperlich und geistig um so erschreckender verunstaltet, je größer ihr bewußter geistiger Gehalt ist, und die das edelste, was sie besitzen, das Gottesbewußtsein, verfinstert, um davon nichts als die strafende Gewissensstimme übrig zu lassen.

Indem wir nun die Sünde als eine activ eingreifende widergöttliche Macht betrachten, kommen wir von selbst zu der oft behandelten Frage nach dem Ursprunge des Bösen, und wir können ihr um so weniger ausweichen, als durch eine schiefe Auffassung derselben das ganze Verhältniß Gottes zur Welt, wie wir es geschildert haben, umgestoßen werden würde. Wenn der Mensch und alles, was ihn umgibt, von Gott geschaffen ist, und alles, wie es ist, nur durch Gott besteht, ohne ihn aber in Nichts zerfallen würde, so besitzt auch der Mensch nichts an Fähigkeiten und Anlagen, das nicht von Gott nach Maß und Beschaffenheit geordnet wäre; auch ist kein äußerer Einfluß vorhanden, der gegen Gottes Willen auf den Menschen einwirken könnte. Wir können uns aber in jedem Augenblicke überzeugen, daß die Sünde auf dieser Erde herrschend geworden ist und das Bewußtsein einer innigen Verbindung mit Gott fast aus den Seelen der Menschen zu verdrängen droht. Denn das Ergebniß des stets wiederholten Wählens und Sichentscheidens, welches eine ursprünglich von Gott verliehene Fähigkeit war, und mit größe-

rer oder geringerer Klarheit des Bewußtseins seit jenem Anfang beständig fortgeübt wurde, ist allerdings nichts Anderes als das allgemeine Sündenverderben gewesen. Wenn es nun gelänge nachzuweisen, daß der Mensch trotz seiner ursprünglichen Vollkommenheit die Sünde wählen mußte, sobald die Versuchung an ihn herantrat, so würde auch damit feststehen, daß Gott den Menschen so erschaffen hätte, daß er sündigen mußte. Man könnte dann auch sagen, daß Gott die Sünde in den Plan seiner Weltregierung mit eingeschlossen habe und daß er selbst in unmittelbarer Weise Urheber der Sünde sei. Dies letztere kann indessen immer nur als ein höchst uneigentlicher Ausdruck gelten, der eher verwirrt, als daß er die Sache klar machte; denn wenn auch Gott als Urheber alles dessen betrachtet werden muß, was aus Geist und Materie geworden und in die Welt der Erscheinung getreten ist, so ist er als Schöpfer der bewußten Selbstbestimmung zugleich Urheber derjenigen menschlichen Fähigkeiten, durch deren Misbrauch die Sünde entstand. Hat also Gott diesen falschen Gebrauch geistiger Vollkommenheiten als ein nothwendiges Ergebniß der dem Menschen anerschaffenen Anlagen vorausgesehen und mit in sein Schöpfungswerk eingeschlossen, so könnte man wol sagen, die Sünde sei, zwar indirect, aber doch als nothwendige That der von ihm geschaffenen Wesen von Gott geordnet; man wird aber nur mit Verkennung des wahren Sachverhalts den uneigentlichen Ausdruck gebrauchen: daß Gott der Urheber der Sünde sei.

Schon die ältesten Kirchenlehrer haben anerkannt, daß die Sünde nur aus dem Misbrauche der menschlichen Wahlfreiheit entstanden sei und daß die Sünde nichts mit Gott zu schaffen habe. Und wer diese Frage einfach und ohne vorgefaßte Meinung prüft, wird sicher zu der Ueberzeugung

gelangen, daß Gutes und Böses Begriffe sind, die nur für den Menschen Bedeutung haben können, weil für den, der nichts Böses thun kann, das Gute aufhört gut zu sein, und daß also, weil nur aus dem gegensätzlich Zusammenseienden das bedingt Gute oder Böse hervorgehen kann, für Gott gar nichts Böses existirt. Und wenn für Gott das Böse nicht vorhanden ist, wie sollte er dessen Urheber sein? — Könnten wir uns gewöhnen, nicht allzu menschlich von Gott zu denken, was freilich schwer ist, da wir alles, was wir von Gott sagen, aus unserm beschränkten irdischen Gesichtskreise erborgen müssen, und da wir doch so geneigt sind, mehr von Gott wissen zu wollen, als wir wissen können — so würde es uns nicht schwer fallen, zuzugeben, daß auch unsere Todsünden und unsere teuflische Bosheit für Gott nicht böse sind, sondern nur Mangelhaftigkeit an seiner Creatur, die er selbst mit der Anlage, das Ungöttliche statt des Göttlichen zu wählen, geschaffen hatte. Höchst bereitwillig wird jedermann zugeben, daß es eine dem Menschen anerschaffene Fähigkeit ist, bei jeder Entscheidung, die an ihn herantritt, je nach der vorwaltenden Neigung entweder der Gottesstimme im eigenen Innern mehr zu gehorchen, oder der Stimme der materiellen Natur. Ebenso leicht wird man einräumen, was uns schon die Erfahrung lehrt, daß nämlich kein einziger Mensch, mit Ausnahme Jesu, den Lockungen dieser natürlichen Stimme widerstanden hat, aber weniger bereitwillig wird man mit uns daraus den Schluß ziehen, daß die Frage, ob die Menschen so geschaffen waren, daß sie der Sünde unterliegen mußten, thatsächlich bereits beantwortet ist. Will man dagegen geltend machen, daß die Sünde blos als Zulassung Gottes Eingang in die Welt gefunden habe, so würden wir fragen, indem wir das Zulassen in höchst menschlicher Weise

uns vorstellen: ob nicht derjenige, der etwas zuläßt, welches unter seinen Augen geschieht, und der die Macht hat, es zu verhindern, nicht damit offenbar werden läßt, daß das Vorgefallene nicht gegen seinen Willen geschehen ist! — Liegt also, wenn wir dieses Geschehenlassen auf das Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Sündenverderben anwenden, die Nothwendigkeit der Sünde zweifellos in der dem Menschen anerschaffenen Wahlfreiheit und deren Folgen begründet und können wir von der Ueberzeugung nicht ablassen, daß nichts ohne Gott geschehen kann, was sich irgend in der Welt vorfindet; so ist nicht einzusehen, weshalb man die Sünde so gänzlich unvereinbar finden sollte mit der Schöpfung und Weltregierung Gottes!

Schleiermacher ist von der Vereinbarkeit der Sünde mit dem Walten Gottes so durchdrungen, daß er Gott geradezu als den Urheber der Sünde schildert, eine Ausdrucksweise, die wir uns nicht zu eigen machen können, wenn er auch hinzufügt, daß Gott in anderer Weise als Urheber der Sünde gedacht werden müsse, als er die Gnade in uns wirke. Jede andere Beantwortung der Frage muß nach seiner Meinung zu einer manichäischen oder pelagianischen Abirrung führen. „Denn", sagt er*), „ist die Sünde auf keine Weise in einem göttlichen Willen gegründet, und sie soll doch als solche That sein: so muß man einen andern, aber von dem göttlichen insofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren letzten Grund habe. Es macht dann wenig Unterschied, ob dies der menschliche Wille selbst ist, oder ein anderer: denn nimmt man dabei, wie es doch in unserm Bewußtsein gegeben ist, noch ein Zusammensein

*) Schleiermacher, Der christliche Glaube, I, 443.

von Sünde und Gnade in demselben Einzelwesen an: so kann dieses nur angesehen werden als der Kampf dieser beiden entgegengesetzten Willen, mithin der göttliche Wille durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird."

Daß der Teufel als Gott feindliches, weltregierendes Wesen nicht der Urheber der Sünde sei, bedarf wol keiner weitern Auseinandersetzung. Der ganze Verlauf unserer bisherigen Betrachtungen gibt Zeugniß, daß wir von einer manichäischen Abweichung entfernt sind. In die andere Alternative können wir ebenso wenig verfallen, da wir Gott gar nicht als den Urheber der Sünde ansehen. Gott ist, nach unserer Anschauung, allerdings die Ursache alles dessen, was da ist, und ohne ihn ist weder ein Staubatom der Materie, noch der leiseste Athemzug des Geistes. Aus einer wunderbaren Zusammensetzung beider ist jede Creatur — mit besonders hoher Organisation aber der Mensch — erschaffen. Seine Willensfreiheit ist nur eine bedingte, denn alles selbständige Schöpfungsleben bewegt sich innerhalb des großen alldurchdringenden Lebensathems Gottes. Sie ist eine von Gott gewollte, und bewegt sich innerhalb der Schranken, welche auf der einen Seite durch die sinnlich organische Natur, auf der andern Seite durch die geistige Befähigung bestimmt sind. In diesem Spielraum bewegt sich unsere Wahl je nach den uns gewordenen seelischen Anlagen und dem daraus hervorgehenden mehr oder weniger klaren Bewußtsein. Liegt nun in dieser menschlichen Anlage die Möglichkeit auf bewußte Weise dem stärkern sinnlichen Antrieb zu folgen und die Geistesstimme zu misachten, so kann man allerdings sagen, daß

Gott, indem er den Menschen mit dieser Fähigkeit ausstattete, ihm die Möglichkeit verlieh zu sündigen. Allein nichts mehr, als die Möglichkeit. Gott ist also der Urheber dieser Fähigkeit, welche dem Menschen gestattet, seine Handlungen so einzurichten, daß sie im Einklang mit dem von ihm als göttlich erkannten stehen, oder umgekehrt. Diese Erkenntniß ist aber nach der Stufe, auf welcher die Menschen stehen, sehr verschieden. Also gibt es nichts absolut Sündliches, sondern nur eine relativ nach dem Standpunkte des Handelnden verschiedene Abkehr von Gott.

Gott kann schon deshalb nicht Urheber der Sünde sein, weil es sonst etwas absolut Sündliches geben müßte. Gott ist nur Urheber der Fähigkeit, welche die Möglichkeit des Sündigens in sich schließt, und insofern kann behauptet werden, daß die Sünde als Handlung des Menschen mit in den Plan der Weltschöpfung aufgenommen war. Der eigentliche Urheber der Sünde aber ist der Mensch; und der erste Mensch, der seine Wahlfreiheit gebrauchte, um sich für das Ungöttliche zu entscheiden, war der Urheber der ersten Sünde. Und so ist jeder Mensch, mit Berücksichtigung der Zurechnungsfähigkeit, die ihm neben der überkommenen Erbsünde geblieben ist, Urheber seiner ersten Sünde.

Die Unterscheidung des speciellen Urhebers der Sünde und des letzten Grundes, ohne welchen auch keine Sünde, wie überhaupt keine menschliche Handlung gedacht werden kann, läßt Schleiermacher nicht gelten. Er erblickt in dem menschlichen Willen, wenn dieser als Urheber der Sünde hingestellt wird, eine von der göttlichen unabhängige Gewalt, die hier kämpfend und siegend über den göttlichen Willen gedacht werden müßte; eine Annahme, die nicht mit der Allmacht Gottes zu vereinbaren sei. Die ganze Schwierigkeit liegt aber eigentlich

nur in der Vorstellung, daß hier der göttliche Wille dem menschlichen entgegentrete. Nach unserer Anschauung von dem Verhältnisse des Geistes zur Seele ist eine solche Begegnung und Bekämpfung zweier gegenüberstehender Willen gar nicht vorhanden. Das Ich, welches die Totalität aller Seelenregungen in sich begreift und centralisirt, ist von der einen Seite den natürlichen Trieben des physischen Organismus und seinen selbstsüchtigen Forderungen offen, auf der andern Seite der Stimme des Geistes, die aus dem Innern spricht. Die Seele, auf diese Weise von beiden Seiten erregt, ist also der Sitz der Selbstbestimmung, nicht der Geist, und wenn sie den Einflüsterungen der Sinnenwelt Gehör gibt, weil sie nicht für das Geistige erzogen und zur Beachtung dieser göttlichen Stimme gewöhnt worden ist, so hat sie sich für die Sünde entschieden.

Hiernach ist es klar, daß der göttliche Wille nie mit dem menschlichen in Berührung treten kann. Gott will zwar, daß wir die Sünde meiden sollen, aber diesen Willen erkennen wir nur in leisen Ahnungen, wenn wir der innern Stimme horchen. Er kommt nicht herab auf den Markt der Welt, um sich in unsere Händel zu mischen. An eine Beeinträchtigung der Allmacht Gottes ist daher unter dieser Auffassung gar nicht zu denken, ebenso wenig wird es erforderlich, eine Beschränkung des Seins Gottes im Menschen durch Gott selbst anzunehmen, damit der sündige Wille gegen das Gottesbewußtsein sich geltend machen könne. Sünde und Gnade sind ohne directe gegenseitige Bekämpfung in unserm Bewußtsein beisammen; denn unter Gnade können wir uns nichts Anderes vorstellen als die Lebendigkeit und Kraft des Gottesbewußtseins; und deren Vorhandensein wird erfordert, damit die That des Menschen erst zur Sünde werde, d. h.

damit der darin enthaltene Widerspruch gegen das Ideale, Göttliche erst an den Tag trete. Auch tritt das Gefühl der Abhängigkeit von Gott durch nichts überzeugender vor unser Bewußtsein als durch die Ohnmacht des eigenen Willens, der sich gegen den Widerspruch der Gewissensstimme nicht zu behaupten vermag, sobald dieses Göttliche in uns zu voller Kräftigkeit erwacht ist.

Hiernach dürfte unsere Behauptung, daß nicht Gott, sondern der Mensch als Urheber der Sünde betrachtet werden müsse, gerechtfertigt erscheinen. Es muß indessen hinzugefügt werden, daß diese Frage nur deshalb so schwierig geworden ist, weil man sogleich die weitere, den menschlichen Horizont übersteigende Frage mit hineingemischt hat: Warum Gott die Sünde mit in seine anfangs sündlose Schöpfung aufgenommen habe? — Und dieses „Warum", welches eigentlich ohne die Kenntniß des ganzen Schöpfungsplans und aller von Gott gewollten Endziele derselben nicht beantwortet werden kann, glaubt man dennoch in den Bereich menschlicher Erkenntniß ziehen zu können, indem man den Schöpfer dadurch zu entschuldigen sucht, daß man sagt: Er habe die Sünde gesetzt, damit eine Erlösung von derselben stattfinden könne; die Sünde sei nur im Hinblick auf die Erlösung in die Welt eingeführt worden! — Wahrlich, wenn es unsere Aufgabe wäre, die Mängel an den Werken des Schöpfers zu entschuldigen, so könnte dies nicht besser geschehen, als indem man die Erlösung als den Zweck dieser scheinbaren Unvollkommenheit bezeichnete; denn die Erlösung, die ohne vorhergegangene Sünde gar nicht stattgefunden hätte, hebt den Menschen erst auf die geistige Stufe, indem sie ihm Klarheit der Erkenntniß über seinen wahren Beruf, und Kraft zur Ueberwindung alles Ungöttlichen verleiht; und es ist daher unwiderleglich, daß der

Mensch erst durch die Sünde befähigt wurde, Gott höher zu ahnen und den innigen Zusammenhang mit ihm zu erkennen. Aber anzunehmen, daß mit diesen uns erkennbaren Segenswirkungen der Sünde schon der ganze Zweck der sittlichen Weltordnung erschöpft sei, erscheint uns vollkommen ungerechtfertigt, und geht auf keine Weise aus dieser Ueberzeugung hervor. Da möchte man doch fragen, ob denn die Kinder, welche vor dem Erwachen des Bewußtseins dahinsterben, und die verstockten, im sündlichen Elend verkommenen Wesen, die von der Kraft der Erlösung nicht berührt wurden, nicht auch der Fürsorge des Höchsten ebenso nahe stehen als die Begnadigten, die sich der höchsten Wohlthat bewußt sind? Es möchte schwer sein, die göttlichen Absichten in Bezug auf die uns erkennbaren Folgen der Sünde hier auf Erden auch nur annähernd zu errathen; der etwaigen Ausdehnung der moralischen Weltordnung auf andere Weltkörper gar nicht zu gedenken. Sind aber die menschlichen Schicksale in Bezug auf die Endziele des irdischen Daseins unerforschlich und nicht so einfach unter jenen Zweckbegriff zu bringen, so will es uns erscheinen, daß der Mensch, der selbst der Sünde unterworfen ist, außer Stande sei, von den allgemeinen Zwecken des Weltlaufs das Geringste zu begreifen; denn die Ursache der Sünde ist gerade die mangelhafte Erkenntniß des göttlichen Waltens. Hätte der Schöpfer seine Geschöpfe einen Augenblick schauen lassen, was er mit ihnen vorhat, so hätte die Sünde von Stund an ihren Reiz verloren, und alle Lockungen der Erde würden schwerlich im Stande gewesen sein, sie wieder zu verführen. Wie will nun dieselbe Creatur, die nur aus Unkenntniß der göttlichen Absichten in diesem Leben der Sünde verfällt, die Zwecke erforschen, welche Gott verfolgte, als er in den Menschen die Fähigkeit zu sündigen hineinlegte?

Nach dem Vorhergegangenen wäre nun eigentlich die Frage: Ob der Mensch so geschaffen war, daß er nothwendig in die Sünde verfallen mußte, bereits beantwortet, und es würde eigentlich hier nicht weiter erforderlich sein, nach der Art der Entstehung der Sünde zu forschen. Allein die Untersuchung, was wol die ersten Menschen bewog, ungeachtet ihres vollkommenern Zustandes diesen Abweg zu wählen, ist zu interessant und auch zu wichtig für die richtige Beurtheilung des Menschen, als daß wir nicht etwas dabei verweilen sollten. Und ist es auch nicht möglich, aus der Schilderung der „Genesis" eine anschauliche Vorstellung des Vorganges zu gewinnen, so enthält sie doch Andeutungen zur Vergleichung mit uns bekannten Thatsachen.

Man wird sich erinnern, daß die ursprüngliche Vollkommenheit nicht in hoher sittlicher Bildung, sondern nur in reiner Unschuld und Unwissenheit, verbunden mit einem stets lebendigen Zug nach oben bestanden haben kann. Diesen Zustand wird man sich am geeignetsten als ein stetes Gleichgewicht der Gewalten denken, welche auf die menschliche Seele einwirken; oder, was dasselbe ist, als ein in vernünftigen Schranken Gehaltenwerden der materiellen Triebe durch das geistige Uebergewicht. Es kann aber nicht ein solches Ueberwiegen der geistigen Herrschaft darunter verstanden werden, welches die Freiheit der Selbstbestimmung beeinträchtigte, sondern es muß die volle Entfaltung des menschlichen Wesens nach allen Seiten hin gesichert sein. Gelingt es nun, im Leben der ersten Menschen ein Ereigniß oder eine nothwendig eintretende Entwickelungsphase zu entdecken, durch welche dieses Gleichgewicht, wenn auch nur für den Augenblick, aufgehoben werden konnte, so wäre nicht allein die Möglichkeit, sondern auch das wirkliche Eintreten der Sünde nachgewiesen.

Es muß hier die Thatsache in Erinnerung gebracht werden, daß ein reines unschuldiges, bei hoher Bildung dennoch kindliches Wesen nicht allein vor allen andern Menschen geeignet ist, eine wunderthätige Kraft zur Heilung der Kranken zu entwickeln, sondern auch, wenn es sich selbst im somnambulen Zustande befindet, oder, wie wir passender sagen würden, bei Eintritt eines erhöhten Begeisterungszustandes, der höchsten Inspirationen fähig ist; und daß ein solches, wenn es vor schädlichen Einflüssen behütet wird, auch im gewöhnlichen Zustande der Heiligkeit solcher Momente sich stets bewußt ist, und wie verwandelt mit dem Gefühl einer höhern Würde auftritt, das Niedrige und Verworfene mit Abscheu von sich abweisend. Wenn nun sogar in unsern Tagen unter dem Einflusse der Erbsünde diese kindliche Reinheit schon so veredelnd auf unser geistiges und körperliches Dasein wirken kann, daß in Wahrheit bei den erwähnten Fällen eine höhere freiere, für den geistigen Einfluß mehr geeignete, materielle Organisation herausgebildet zu werden scheint, um wie viel mehr muß dies bei den Menschen der Fall gewesen sein, welche mit allen Vollkommenheiten ausgerüstet, und im steten innigen Verkehr mit Gott, aus des Schöpfers Hand hervorgegangen waren? Welche Veränderung mußte da wol eingetreten sein, damit dieser ungetrübte Urzustand verloren gehen konnte; und wie läßt sich diese Umwandelung erklären? Es ist nicht zu bezweifeln, daß aus dem Verluste der Virginität, welcher an sich noch keineswegs als Sünde angesehen werden kann, eine bedeutungsvolle Verwandlung in der Seelenverfassung dieser Menschen vor sich gehen mußte; und daß auf der einen Seite der sinnliche Reiz bedeutend verstärkt wurde, während das Gottesbewußtsein, wenn auch nur vorübergehend, zurückgedrängt und verdunkelt wurde. Können wir annehmen, daß

durch das Heraustreten aus dem ursprünglichen Zustande der Virginität das vorhandene Gleichgewicht gestört wurde, so ergibt sich unmittelbar der stärkere sinnliche Anreiz bei verringerter Widerstandskraft, was bei dem natürlichen unerfahrenen Menschen nichts Anderes ist als ein Nachgeben nach der Seite hin, wohin die Anziehung am stärksten ist.

Die Annahme einer solchen körperlichen und geistigen Veränderung, welche in dem regelmäßigen Verlaufe des natürlichen Fortpflanzungsactes begründet ist, und deren Eintritt wir auch heute noch beobachten können, dient vielleicht als Bestätigung der altkirchlichen Lehre von der Umwandelung der menschlichen Natur durch den Sündenfall, und wir würden uns hier in mancher Beziehung der katholischen Auffassung nähern, nur freilich tritt nach unserer Ansicht die leibliche und geistige Veränderung schon auf natürliche Weise ein, ehe noch eine Sünde begangen ist, eine Unterscheidung, welche man in der ebenerwähnten Kirchenlehre hervorzuheben unterlassen hat.

Jedenfalls können wir den Gedankengang derjenigen nicht zu dem unserigen machen, welche bei der Annahme einer ursprünglichen Vollkommenheit, sobald diese in etwas mehr bestehen soll als in einer allgemein menschlichen Anlage, durchaus nicht begreifen können, was die ersten Menschen bewogen haben könne, freiwillig und vorsätzlich das zu thun, was Gott misbilligte, indem dies als eine durchaus unmotivirte Laune angesehen werden müsse; und noch viel weniger können wir in der phantastischen Erklärung eine Lösung der Schwierigkeit finden, nach welcher die Seelen schon aus einer diesem Leben vorausgehenden Existenz die Gott feindliche Richtung mit ins irdische Dasein bringen sollen. Ist es aber überhaupt möglich, sich eine einigermaßen befriedigende Vorstellung von dem in Rede stehenden Vorgange zu machen, so erscheint uns die na-

türlichste Erklärung als die beste; und da in der natürlichen Entwickelung unserer Urältern kein anderer Vorgang zu finden ist, aus welchem eine Störung der ursprünglichen Harmonie möglicherweise hervorgehen konnte, so erscheint es uns gerechtfertigt, bei der eben gegebenen festzuhalten. Und es ist dies um so rathsamer, da bei jeder andern Erklärung die Umwandelung des Menschen entweder durch einen fremden Eingriff geschehen sein mußte, etwa durch eine personificirte widergöttliche Materie, die gleich ursprünglich mit Gott durch ihre Uebermacht über den Menschen das Gottesbewußtsein betäubte; oder durch einen unmotivirten, in der Seele des Menschen sich erhebenden Stolz, der die eigenwillige Auflehnung gegen Gott hervorgebracht hätte, u. s. w., lauter Vorstellungen, die entweder aus einer nichtchristlichen Anschauungsweise herstammen, oder in Betracht des ursprünglich hülfsbedürftigen kindlichen Zustandes, in welchem die ersten Menschen sich befunden haben müssen, einen Widerspruch in sich selbst enthalten.

Daß eine solche Veränderung zu Gunsten des sinnlichen Einflusses und zum Nachtheil des Gottesbewußtseins bereits eingetreten sein mußte, ehe die erste Sünde begangen war, geht auch ganz deutlich aus der Erzählung der Bibel hervor, denn es wird den ersten Menschen dort durch die göttliche Stimme verkündet, daß sie im Fall des Ungehorsams des Todes sterben, d. h. der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Gott verlustig gehen, und also geistig absterben werden. Dagegen wendet die Schlange ein, daß sie mit nichten des Todes sterben werden, sondern sein wie Gott, indem sie Gutes von Bösem unterscheiden lernen. Es ist hiermit geschildert, wie sich die Gedanken untereinander verklagen und entschuldigen, und wie die geistige Eingebung je nach dem Seelenzustand des sie Empfangenden verschieden zum Bewußt-

sein gelangt, indem die sonst so freundliche Gottesstimme den innerlich Umgewandelten als drohendes Gebot erscheint. Das Bewußtsein ist ein getreuer Spiegel des Seelenzustandes, und jede höhere Ahnung, die in diesen hineinfällt, wird mit der ihm eigenen Färbung zurückgestrahlt. Daß also die Einflüsterungen des Bösen sich Eingang verschafften gegen das bis dahin herrschend gewesene Gottesbewußtsein, beweist, daß eine tiefeingreifende Veränderung vorgegangen sein mußte. Viel deutlicher tritt die Thatsache der geistigen und körperlichen Umwandelung allerdings nach dem Sündenfall, oder eigentlich mit dem einreißenden Sündenverderben und dem daraus folgenden gänzlichen Abfall von Gott hervor, welcher Vorgang im 6. Kapitel der „Genesis" geschildert wird. Dort ist ganz einfach gesagt, daß die Kinder Gottes durch die herrschend gewordenen sinnlichen Begierden ein Geschlecht von Nachkommen erzeugten, welche von ungewöhnlicher Körperstärke waren und gewaltige Machthaber auf Erden wurden; aber das, was ihre Väter zu Kindern Gottes machte, war verschwunden. „Sie wollen sich nicht mehr strafen lassen durch meinen Geist", spricht der Herr, „denn sie sind Fleisch." — Die Umwandelung, welche durch den Abfall von Gott in dem Menschen vorgegangen ist, darf also nicht auf das Geistige beschränkt werden, sondern der Körper folgt der geistigen Umwandelung Schritt für Schritt, und ist er einmal vom Sündenverderben ergriffen, so ist er in seiner veränderten Beschaffenheit Organ der Sünde geworden, und wirkt seinerseits wieder die sündliche Neigung erregend auf die Seele zurück. Dieses Wechselverhältniß in der menschlichen Natur, durch welches man sich das Verlorengehen der ursprünglichen Schöpfungsvollkommenheit erklären kann, bildet zugleich die Grundlage für die Möglichkeit der Erbsünde, denn ohne die Mitbetheiligung des Körpers an

dem sündlichen Vorfalle wäre die Erbsünde ein Begriff, mit welchem sich keine klare Vorstellung verbinden ließe.

Man ist gewohnt, die Erbsünde von der Sünde des ersten Menschen abzuleiten, und verbindet häufig mit dieser Annahme die ungerechtfertigte Vorstellung, als sei durch die erste Sünde die unmittelbare Verbindung mit Gott unterbrochen und der Mensch zu allem Guten untüchtig geworden. Wenn dem so wäre, so müßte die Bibel die Unwahrheit geredet haben, denn sie schildert die ersten Menschen auch nach der ersten Sünde als gottbegnadigte, unter seinem unmittelbaren Schutze stehende Wesen, welche durch die Sünde erst zu der Erkenntniß gelangt sind, daß nur in dem Gehorsam gegen Gottes Gebot ihr Heil zu finden ist. Durch den ersten Menschen ist allerdings die Sünde in die Welt gekommen, und seinem Beispiele sind alle nachkommenden Geschlechter gefolgt, weil sie denselben anerschaffenen Naturgesetzen unterthan waren, welche schon in dem ersten Menschen lebendig waren. Die erste Sünde aber ist keineswegs die Ursache des allgemeinen Sündenverderbens, sie ist nur der Anfang einer fortlaufenden Kette, und jedes Glied derselben fügt seinen Antheil zu der allgemeinen Sündhaftigkeit hinzu, aber die Verantwortung ist für alle gleich. Die erste Sünde hat vor den andern nur das Auszeichnende, daß sie als Anfang einer Reihe von Handlungen betrachtet werden muß, von welchen jede ihre unabänderlichen Folgen hinterläßt, die sich nach und nach als Uebel fühlbar machen. Vor der ersten Sünde war allerdings kein Uebel vorhanden, allein auch sie ist wie jede nachfolgende

nur die Ursache der ihr insbesondere angehörenden Folgen, nicht aber des Uebels überhaupt. Zu dem schon vorhandenen Uebel traten nun aber die Folgen jeder neuen Sünde hinzu, wenn nicht durch göttliche Kräfte eine erlösende Gegenwirkung dazwischentrat, und so mehrte sich das Uebel mit der zunehmenden Sündhaftigkeit; und so sind die Sünden, welche größern oder kleinern Gemeinschaften, ganzen Völkern oder selbst Weltepochen eigen sind, der Maßstab für die Uebel, von denen sie getroffen werden. Hieraus ist indessen noch keineswegs zu folgern, daß nun auch die Uebel, die den einzelnen treffen, ein Maßstab für seine Sünden seien, sondern die Uebel treffen auch den, der sie nicht verschuldet hat, und „Gott rächt die Sünden der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied".

Weil nun jeder einzelne unter dem Fluch der Erbsünde, als Hinterlassenschaft seiner Väter, ins Leben tritt, und durch eigene Verschuldung die allgemeinen Uebel vermehren hilft, so trägt er auch einen Theil des Schuldbewußtseins, und dieses Bewußtsein von der allgemeinen Sünde des Menschen ist wohl zu unterscheiden von dem eigenen Schuldbewußtsein. Das letztere ist ein moralischer Schmerz, der nur als selbstverschuldetes Uebel zu betrachten ist, während das Bewußtsein von der allgemeinen Sündenverderbniß als geistiger Schmerz bezeichnet werden muß, unter welchem wirklich fromme Gemüther am schwersten zu leiden haben. Christus, der das sündliche Elend der Menschheit gewiß am tiefsten erkannte, und der den Weg und die Mittel nicht allein wußte, sondern auch siegreich zur Anwendung brachte, durch welche allein die Welt von diesem Uebel befreit werden konnte, — Christus mußte am schwersten unter dem geistigen Schmerze leiden, denn von allem, was er als das Heil und die Rettung predigte, sah er die Menschen in

ihrer Verkehrtheit das Entgegengesetzte thun, und in seiner unendlichen dahingebenden Liebe hatte er, man kann es wol sagen, schon vor seiner Gefangennehmung und Kreuzigung die Sünde der Welt auf sich genommen.

Wir haben hiermit allerdings nur die eine Seite der Erbsünde geschildert, nämlich die Art, wie dieselbe als geistiges Leiden um die gesammte Menschheit empfunden wird; ihre eigentliche Begründung nach der physischen Seite ist bis- jetzt nur angedeutet worden, und auch das geistige Gesammtbewußtsein ist nicht zu verstehen, wenn nicht nachgewiesen worden ist, wie aus der Sünde das materielle Uebel entsteht.

In den Untersuchungen über die menschliche Natur ist oft genug darauf hingewiesen worden, wie innig Geistiges und Leibliches zusammenhängt, und daß auch nicht der kleinste Vorgang im geistigen Gebiete sich ereignen kann, ohne daß eine körperliche Veränderung die Folge wäre, sowie auch umgekehrt. Aus jedem falschen Gedanken sehen wir, zwar immer ohne den innern Zusammenhang zu begreifen, eine Störung des harmonischen Wohlgefühls hervorgehen, welche in ihrer Wiederholung und Steigerung zuletzt augenscheinliche Störungen des Organismus bewirken und Krankheiten eigener Art erzeugen. Den Physiologen muß es überlassen werden, den genauen Nachweis zu liefern, wie gemüthliche Affecte die normale Nervenfunction stören, den Blutumlauf verändern und die regelmäßige Thätigkeit der Körperbildung verhindern; allein um die Thatsache festzustellen, daß die Thätigkeit des Geistes den unmittelbarsten Einfluß auf den Körper ausübt, genügt es schon darauf aufmerksam zu machen, daß manchen Menschen, wie man zu sagen pflegt, die Leidenschaften auf der Stirn geschrieben stehen. Die normale Körperbildung setzt ein normales Geistesleben voraus, und dieses kann nur in

der vollkommenen Herrschaft des Gottesbewußtseins gefunden werden. Jeder Misbrauch des Geistes zu ungöttlichen Zwecken ist eine Störung der Uebereinstimmung der verschiedenartigen Elemente, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, und jeder unlautere Gedanke ist eine Störung der geistigen Function, die sich im sinnlichen Menschen widerspiegeln muß. Wenn nun unsere Annahme richtig ist, daß schon aus dem natürlichen Zusammenleben der verschiedenen Geschlechter eine Umwälzung zu Gunsten der sinnlichen Triebe und zum Nachtheil des Geistes, also eine Verminderung der ursprünglichen Vollkommenheit entspringt; so muß zugegeben werden, daß die Sünde, welche wahrscheinlich erst infolge dieser Veränderung in dem Menschen zur Herrschaft gelangen konnte, in unverkennbarer Weise auf den Körper wirkt, seine organische Thätigkeit in irgendeiner Beziehung verändernd, zurückhaltend, verkümmernd und verunstaltend, durch diesen aber mittelbar auf die Seele. Und so ist es auch nur zu erklären, daß die Sünde, oder gelinde ausgedrückt die Maßlosigkeit in allen Dingen, sonst wohlgebildete Menschen von edelm Antlitz und untadeliger Gestalt so bald zu widerwärtigen Jammergestalten umwandelt.

Die Sünde ist somit die eigentliche Ursache aller Krankheit, und es kann ohne dieselbe das Entstehen der Krankheiten nicht gedacht werden, denn nach unserer Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen war derselbe nach seinen geistigen und körperlichen Anlagen harmonisch ausgestattet, und zu allem, was er leisten sollte, vollkommen befähigt, sodaß auch keine Einwirkung von außen im Stande gewesen wäre, dieses normale Gleichgewicht zu stören. Ist nun die Sünde Ursache aller Krankheit, so schließt die Erbsünde alle Mängel und Gebrechen in sich, die infolge der vorhergegangenen

organischen Störungen durch die Sünde über die Menschheit hereingebrochen sind; sie ist das Urübel und das Urgebrechen, die Mutter aller Krankheit und aller geistigen und körperlichen Verkrüppelung.

Indem nun die Erbsünde als körperliches Leiden und Gebrechen auf die seelischen Zustände zurückwirkt, und das geistige Leben beeinträchtigt, bestimmt sie die Seele zu anormaler Thätigkeit, und es ist der Fluch der Erbsünde, daß sie durch das Uebel von neuem die Sünde erzeugt, welche ihrerseits wieder das Uebel schafft. Um diesen Zirkel der verhängnißvollsten Ursachen und Wirkungen nach seiner wahren Beschaffenheit zu verstehen, muß vor allem wiederholt werden, daß unter diesen Wirkungen und Rückwirkungen, welche den Körper und die Seele in leidentliche Zustände versetzen, der Geist selbst stets unberührt geblieben ist; denn unter dem Einflusse der Erbsünde können wol die Bedingungen verändert werden, welche für die Einwirkung des Geistes empfänglich machen, nicht aber der Geist selbst verunreinigt werden. Diejenige Sünde aber, zu welcher ein ererbtes Gebrechen den Impuls gegeben hat, kann nicht durchaus als freie That des Menschen angesehen werden, sondern immer wenigstens zum Theil als unbewußte Wirkung der Erbsünde, die durch Generationen fortwirkt. Wir wissen, daß von den Aeltern auf die Kinder sich ebenso wol körperliche Vollkommenheiten als Gebrechen vererben. Von den geistigen Eigenschaften können wir nicht dasselbe voraussetzen, denn die seelischen Anlagen, durch welche erst das Geistige individualisirt wird, stammen nicht durchaus von den Aeltern her, und wenn nun auch scheinbar die Kinder oft als treue Copie des Vaters oder der Mutter auftreten, so ist doch ein jedes mit einer neuen mit eigenthümlichen Anlagen ausgerüsteten Seele von Gott geschaffen,

und entwickelt entschiedene Charaktereigenschaften, die ihm ganz allein gehören und es von allen andern Wesen der Gattung unterscheiden. Wenn also geistige Anlagen nur insoweit vererbt werden können, als die gleichen körperlichen und seelischen Bedingungen sich vorfinden, so ist es klar, daß die geistige Ausstattung des Menschen nicht durch die Geburt übertragen werden kann, und daß seine moralische Selbstbestimmung nicht diesen natürlichen und zufälligen Verhältnissen unterworfen sein kann. Es können folglich Sünden gar nicht vererbt werden, sondern nur körperliche Mängel und Gebrechen, deren Entstehung oft aus grauer Vorzeit abzuleiten ist, und längst nicht mehr der Erinnerung der Menschen angehört. Diese ererbten Körperschwächen sind nun auch nicht ein getreues Abbild von physischen Zuständen, wie solche an den Aeltern wahrzunehmen sind, sondern meistens nur allgemeine Schwächezustände, oder mangelhafte Ausbildung einzelner Organe.*) Die Sünden der Aeltern erzeugen selten die ganz entsprechenden Neigungen in den Kindern, allein sie fügen den tausendjährigen Uebeln, unter welchen die Aeltern zu leiden hatten, ein weiteres Uebel hinzu; und dieses Neue, welches zu dem schon Vorhandenen hinzukommt, verstärkt vielleicht die Gebrechen des Kindes, oder es wird auf kommende Generationen übertragen, um dort als angeerbtes Uebel aus der Vorzeit aufzutauchen, oder endlich es verschwindet ganz aus der Familie, und eine neue kräftige Generation entsproßt dem schon verwelkten

---

*) Wie oft ist nicht schon die Erfahrung gemacht worden, daß die Kinder eines Trinkers mit Blödsinn oder mit Epilepsie behaftet waren, und daß solche, die in Zeiten andauernder leidenschaftlicher Erregung der Aeltern zur Welt gekommen sind, von Haus aus Schwächlinge waren!!

Stamm durch Gottes unbegreifliche Fügung. Wenn also die Sünde für den, der sie beging, als Strafe das Schuldbewußtsein erzeugte, so sehen wir hier die Erbsünde und ihre begleitenden Uebel von einem Menschen ausgehen und sich mit scheinbar launenhafter Wahl über die Totalität der Menschen verbreiten, jedoch nicht als Strafe, sondern um sie zu erinnern, daß sie darauf angewiesen sind, einer für alle, und alle für einen in brüderlicher Aushülfe und Unterstützung einzustehen, damit nicht die Strafe des Schuldigen die vielen Unschuldigen statt seiner erreiche. Dieser Gedanke gewinnt noch sehr an Bedeutung, wenn wir uns aus dem Frühern erinnern, daß von jedem Menschen eine gewisse Kraft ausströmt, eine wohlthätige von dem Gesunden, eine vergiftete, schädliche von dem Kranken, oder dem geistig Unlautern; und daß also ein jedes Zusammentreffen von Menschen ein unbewußter Austausch von heilsamen und schädlichen Gaben ist, welche zur Verbreitung der erbsündlichen Uebel gar sehr geeignet sein dürfte. Auch wissen wir, daß sich ein geistiger Verband durch die ganze Menschheit hindurchzieht, der auf geheimnißvolle Weise die Geister der sympathischen Menschen verbindet, sodaß sich die Gleichgesinnten wie durch Instinct zusammenfinden, die Guten mit den Guten, und die Bösen mit den Bösen. Denken wir uns nun diesen geistigen Verband in dem intimen Zusammenleben der Ehe, der Familie, wo geistige und physische Zustände oft wie beim magnetischen Verbande übertragen werden können, so werden wir nicht daran zweifeln, daß die Sünde ausreichende Mittel zur Verbreitung ihrer schädlichen Wirkungen besitzt. Man kann selbst, im Hinblick auf die geistige Ueberlegenheit des Menschen über alle andern Geschöpfe, die Annahme gelten lassen, daß nicht allein die Thiere, sondern alle organischen Wesen durch die mensch-

liche Sündigkeit in ihrer vollen Entwickelung beeinträchtigt worden sind und daß auch die Creatur gewissermaßen nach Erlösung von diesen Banden seufzt.

Bei allem Geheimnißvollen und Unerklärlichen, welches in den Wirkungen der Sünde und den daraus entspringenden erblichen Uebeln noch vorherrscht, ist nur das eine gewiß und muß vor allem festgehalten werden, daß nicht Sünde, sondern nur körperliche Schwäche vererbt werden kann; und dieses Erbtheil muß als Ursache der physischen und moralischen Mängel angesehen werden, mit denen das heutige Geschlecht behaftet ist. Schon früher, als von solchen Personen die Rede war, denen es an Lebenskraft mangelt, oder welche in unausgeglichenem unharmonischen Zustande sind, trat uns die Erscheinung entgegen, daß Individuen dieser Art gewöhnlich unfreundlich in sich zurückgezogen sind, unmittheilsam und gefühllos für fremde Freuden und Leiden, unbillig im Urtheil, reizbar und jähzornig und einen Standpunkt einnehmend, welcher nicht der eines gesunden vernünftigen Menschen sein kann. Diese kränkelnde Lebensanschauung ist das Erbtheil der Schwäche, welches sich in allen Gedanken und Handlungen ausprägt, ein Fluch, der so lange auf der Menschheit ruht, bis sie durch außerordentliche geistige Hülfe an Leib und Seele genesen ist, und der es einleuchtend macht, welchen Werth die Gesundheit für die sittliche und religiöse Ausbildung des Menschen hat. Die Schwäche und Mangelhaftigkeit der organischen Function ist daher bei einer ganzen Reihe von Krankheitserscheinungen zugleich Schwäche und Unterdrückung der Seelenthätigkeit. Wie oft hat man nicht Menschen, denen es an Nervenstärke und Manneskraft fehlte, die unglaublichsten Halbheiten begehen sehen, in Fällen, wo ein gesunder Verstand ihnen gesagt haben würde, daß ein entscheidender Schritt gethan werden

mußte; und diese Halbheit nahm in den Augen der Welt den Charakter wirklicher Falschheit an, sobald der Widerspruch ihrer Handlungsweise zu Tage trat und nicht länger zu verbergen war. Wie häufig ist nicht Stumpfheit und Unklarheit des Geistes Folge von Verdauungsschwäche, oder von einer Zerrüttung des Nervensystems. Und ist nicht Skepticismus und Blasirtheit ein an sich selbst verzweifelndes Erschlaffen aller Lebenspulse? Ersteres in Beziehung auf die geistige Verbindung mit einer höhern Welt, das zweite in Bezug auf die sinnliche Außenwelt? — Zweifelte der Zweifler an seiner eigenen Kraft nicht, so würde er auch nicht an Gott zweifeln; denn ein gesundes organisch kräftiges Leben bei gleichzeitiger Ausbildung der Seele gibt Zeugniß von dem Innewohnen des Gottesgeistes in unserm Innern; und ohne ein richtiges Functioniren der Nerven ist wenigstens ein festes Gottvertrauen nicht denkbar, wenn auch sonst der Körper von mancherlei Leiden heimgesucht sein sollte. Der Blasirte hat sich aus angeborenem Hang zum Genuß muthwillig selbst die umgebende Schöpfung verdorben, indem er das Kapital der Lebenskräfte vergeudete, und seine abgestumpften Sinne empfinden nichts als Ueberdruß.

Wir können daher sagen, daß eine gewisse erbliche Körperschwäche auch unmittelbar die Schwäche der Seelenvorzüge nach sich ziehen müsse; also Schwachheit des Glaubens und der Erkenntniß, Schwachheit der Liebe, Schwachheit im Wirken u. s. w., kurz Untüchtigkeit zu einem oder zu allen Dingen, die einen Gott wohlgefälligen Menschen auszeichnen. — Die Schwäche des physischen Organismus ist aber nicht eine gleichmäßig vertheilte, sondern Stärke und Schwäche sind auf geheimnißvolle Weise in den entstehenden Körper hineinverwebt, sodaß ein relativer Ueberfluß auf der einen Seite und Mangel

auf der andern das unharmonische Triebwerk in stetem Schwanken hält. So drängen nun von der einen Seite unmäßig verstärkte Triebe den Willen vorwärts zu einseitiger Befriedigung, während die schwächere Seite nicht gleichen Schritt halten und auch nicht hemmend eingreifen kann; und es entsteht ein Zerrbild eines menschlichen Daseins, dessen fehlerhafte körperliche Beschaffenheit sich im Geistigen abspiegelt, und die gefährliche Uebertreibung einer einzelnen Geistesrichtung zur Folge hat. Diese letztere würde in harmonischem Zusammenwirken mit den übrigen Seeleneigenschaften vielleicht die Anlage zu hoher Tugend gewesen sein, allein in ihrer vereinzelten Geltendmachung verkehrt sie sich durch die eigene Maßlosigkeit in ein Abirren vom rechten Wege. Sehen wir z. B., wie die Anhänger einer neuen religiösen Idee, welche an sich wahr sein kann, und welche gemäßigt durch die herrschende Gesammtrichtung eine werthvolle Berichtigung der vorhandenen religiösen Ueberzeugungen bewirkt hätte, einseitig und mit Verachtung des Altüberlieferten ihrem neuen Idol Geltung verschaffen wollen, und in Aberglauben, Unduldsamkeit und Fanatismus verfallen, so haben wir ein Bild einer relativen Stärke bei gänzlicher Unterdrückung der übrigen ebenso berechtigten Richtungen. Oder sehen wir eine ausgezeichnete Anlage zu Charakterstärke in Eigensinn, Gewaltthätigkeit, Herrschsucht umschlagen, so wissen wir, daß die Erkenntniß, die Liebe und die Selbstverleugnung nicht ausgebildet genug waren, um gleichen Schritt mit den vorherrschenden Seeleneigenschaften zu halten, und wir müssen vermuthen, daß neben einer nicht umsichtig geleiteten Erziehung, angeborene körperliche Mängel dieses Misverhältniß verursacht haben. Ebenso wird ein gefühlvolles Naturell, welches nicht durch vernünftige Ueberlegung und Einsicht in den Schranken gehalten wird,

in Sinnlichkeit und Frivolität, ja sogar in Thierheit versinken; oder wenn die Entschiedenheit zur Verwirklichung dieser Dispositionen fehlt, in weichliche Empfindsamkeit und Frömmelei verfallen, oder endlich bei reizbarem cholerischen Temperamente in Aerger, Zorn, Rachsucht und Grausamkeit ausarten. Es kommt nur darauf an, ob die vorherrschende Richtung so stark ist, daß sie nicht durch die entgegenstehende Eigenschaft in ihr Maß zurückgewiesen werden kann.

Die Leidenschaft also wächst direct aus den herrschenden Trieben und Neigungen hervor, welche durch den Einfluß der Erbsünde in unverhältnißmäßiger Stärke in dem physischen Organismus angelegt sind; und da nun in der Regel die geistige Widerstandskraft fehlt, oder nicht frühzeitig geweckt ist, so gewinnen diese sehr bald eine solche Uebermacht in der Seele, daß von einem vernünftigen Prüfen und Wählen gar nicht mehr die Rede ist. Es ist, als ob eine fremde Gewalt in Augenblicken leidenschaftlicher Erregung von dem ganzen Menschen Besitz ergriffen hätte, und mit Beseitigung seines eigenen Bewußtseins und Willens aus ihm spräche und handelte. In der That ist auch im höchsten Affect fast keine Spur von Bewußtsein vorhanden, es ist eine äußere materielle Gewalt, welche den ganzen Organismus zu einer Maschine in fremdem Dienst gemacht hat, und der Höhepunkt der Leidenschaft gleicht am meisten der wirklichen dämonischen Besessenheit, obgleich nicht wie bei dieser eine vorübergehende Krankheit die eigentliche Ursache ist. Gleichwie es gewisse Krankheitsformen gibt, die hauptsächlich durch schädliche geistige Einwirkungen entstanden zu sein scheinen, und von denen wir sagten, daß gegen sie Magnetismus das einzige wirksame Heilmittel sei — so scheint auch eine jede Leidenschaft als fortgesetzte fehlerhafte Geistesthätigkeit allmählich eine materielle Beeinträchtigung des

physischen Organismus, d. h. ein krankhaftes Functioniren gewisser Organe hervorgebracht zu haben, durch deren fehlerhafte Thätigkeit das Bewußtsein momentan erstickt wird. Es ist ganz unmöglich, daß das Geistige im Menschen so ganz in den Hintergrund gedrängt werden könnte, wenn nicht hier eine krankhaft einwirkende physische Gewalt entstanden wäre, welche als fremde Macht eingreifend, der Seele das klare Bewußtsein raubte. Wenn nun aus der Sünde durch deren Wiederholung das Laster hervorgeht, so erzeugt die Erbsünde durch die Beeinträchtigung des Gleichgewichts im menschlichen Organismus die Leidenschaft, und der Mensch, welcher der Leidenschaft verfallen ist, ist nicht mehr Gebieter über seinen eigenen Willen. Hierdurch ist es anschaulich geworden, daß die Erbsünde allmählich die ursprüngliche Vollkommenheit der ersten Schöpfungsmenschen in dem Grade zerstört hat, daß ein normal construirter menschlicher Organismus, der ganz durch den Geist beherrscht werden könnte, gar nicht mehr zu finden ist, sondern daß alle theils mit, theils ohne ihre Schuld dem Verderben anheimfallen.

Solchen Zerrbildern unharmonischer Menschen, deren Zustand bald mehr zum Cretinismus, bald zu Narrheit, bald zu mehr körperlichem Siechthum hinneigt, begegnen wir, wo wir uns hinwenden, und es scheint, als wenn diesem unerbittlichen Schicksale gar nicht zu entrinnen wäre. Aber wenn wir auch alle in Schwachheit und Entstellung geboren sind, so ist doch damit nicht gesagt, daß wir nicht anders könnten, als dieser körperlichen Anlage nachzugeben. Das wäre ohngefähr so, als wenn man behaupten wollte: der Mensch, an dessen Schädel nach Gall der Zerstörungssinn stark ausgebildet sei, könne nun nicht anders als sengen und brennen und verwüsten. — Nein, so fatalistisch hat Gottes unendliche Liebe seine

Creatur nicht ausgestattet. Eine sorgfältige Erziehung, die Möglichkeit stets ermunternde Beispiele vor Augen zu haben, eine zweckmäßige Belehrung über geistige und weltliche Dinge, und nicht weniger die eigene Willenskraft, befähigen den Menschen, wenigstens gegen diese natürlichen Uebel zu kämpfen, wenn auch hundertmal zu unterliegen, aber ebenso oft den Kampf von neuem zu beginnen, bis daß eine mächtigere Hand unserer Schwäche zu Hülfe eilt.

So wenig wir nun auch gegen diese überkommenen Uebel aus eigener Kraft auszurichten vermögen, so ist es doch nicht zu leugnen, daß wir, trotz unserer Entartung von der anerschaffenen Vollkommenheit, noch Mittel besitzen, um gegen die Erbsünde zu kämpfen; aber bedenken wir, wie schlecht wir diese Mittel zu gebrauchen wissen, und wie wenig wir selbst den Feind kennen, der uns heimlich beschleicht, so dürfen wir uns nicht wundern, daß die Menschheit der Gewalt des Bösen verfallen ist. Seit den Jahrtausenden, die uns eine Geschichte der Menschheit überliefert haben, hat der Verfall des Menschengeschlechts und der Abfall von Gott reißende Fortschritte gemacht; und wenn wir nicht trotz dieses Abwärtsschreitens von einem ursprünglich Vollkommenern doch zu gleicher Zeit und gerade durch den Stachel unserer sündlichen Zustände erweckt, ein geistiges Vorwärtsschreiten wahrnehmen könnten, das noch keinen Augenblick still gestanden hat, so müßten wir sagen: die Geschichte sei eine Aufzählung menschlicher Thorheiten und die Cultur eine Verirrung, die nur mit der Zeit an Verfeinerung und Verkehrtheit zugenommen habe. — Wenn nun auch einzelne, durch die Betrachtung menschlicher Zustände zu ernstem Nachdenken angeregt, einen verzweifelten und machtlosen Kampf gegen das hereinbrechende Unheil gekämpft haben, und dadurch wenigstens für

ihre Person den Fortschritt zum Bessern thatsächlich dargestellt haben; so ist doch die Menschheit im allgemeinen stets in rathlosem Schwanken zwischen entgegengesetzten Irrthümern befangen gewesen, und hat zu keiner Zeit das für richtig Erkannte ohne Uebertreibung durchzuführen vermocht.

Hierdurch ist es uns begreifllich geworden, daß die Wogen des sündlichen Verderbens sehr bald über den Häuptern der Menschheit zusammenschlugen, sobald sie von den Lockungen der Welt überwältigt, ihren Ursprung vergaßen und sich mehr und mehr von Gott abwendeten. Noch jetzt müßte die machtlose Creatur, in ein Meer von Elend und Jammer versenkt, händeringend zu ihrem Schöpfer aufseufzen, wenn nicht der Geist in Gestalt eines rettenden Engels vom Himmel herabgekommen wäre, um die schmählich Versunkenen mit starkem Arm emporzutragen. In allen solchen bangen Momenten, wo die Völkerschicksale eine unerträgliche Wendung genommen hatten, erschien ein Gottesbote, der als Retter der Menschheit vom Geiste Gottes beseelt, die Unglücklichen aus der Knechtschaft in ein neues Kanaan führte. Aus unscheinbaren Anfängen entstanden welterschütternde Ereignisse, und Gott erweckte schlichte und einfache Männer zu seinen Propheten und offenbarte den verkommenen Geschlechtern seine Allmacht und seine Nähe. Diese standen als leuchtende Feuerzeichen in der Finsterniß des großen Haufens und lehrten Wahrheiten, deren innerster Gehalt den meisten verborgen blieb. Nur wenige wurden von dem Geist ergriffen und bildeten jenes kleine Häuflein, was auch in den traurigsten Zeiten nie ganz aufgehört hat, in Treue zusammenzuhalten, während die große Masse, vom Glanz der Sinnenwelt berauscht, sich alsbald von dem Geistigen abwendete und unter Festhaltung der Form, unter der es ihnen erschienen war, sich

desto unbekümmerter dem Treiben der Welt zuwandte. Allein wenn einmal das Göttliche die Seele des Menschen berührt hat, bleibt ein Schimmer desselben zurück, der selbst durch das größte Verderben nicht ausgelöscht werden kann. Und je tiefer der Verfall, desto dringender wird die innere Stimme, die nach Rettung und Erlösung schreit. Es muß sich erst Angst und Verzweiflung der Gemüther bemächtigen, denn ohne heftige Erschütterung wird der Mensch nicht aus seiner Trägheit geweckt und ist außer Stande, das Geistige in sich aufzunehmen.

Je mehr und mehr nun die Erlösungsbedürftigkeit zur Klarheit ward, desto thätiger war der Geist Gottes allenthalben, um die Gemüther zur Aufnahme dessen vorzubereiten, was da kommen sollte. Die Wissenschaft nahm eine andere Färbung an, die Weisen ahnten und verkündigten als Vorläufer einen aufgehenden Stern, die Machthaber zitterten vor einer unbekannten Gefahr, und jeder empfand in seinem Herzen, daß etwas Gewaltiges sich vorbereite, und daß es nicht lange so bleiben konnte, wie es war. Dieses Gefühl einer nahenden Krise ist zu allen Zeiten bemerkbar, in welchen unhaltbare Zustände die Menschheit drücken, und wo das Langgewohnte nicht mehr den Bedürfnissen genügen will (unser Zeitalter dürfte dafür auch ein Beispiel sein); aber besonders mächtig war das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit in jener merkwürdigen Zeit, in welcher die Religion der Väter nicht mehr ausreichen wollte, um das zum Bewußtsein gekommene Wiedererwachen des Geistes zu beschwichtigen.

Und als die Zeit erfüllet war, erschien das Licht der Welt in einer Krippe.

Die Person Christi.

Es muß hier wiederholt hervorgehoben werden, daß es nicht unsere Aufgabe ist, für irgendeine christliche Glaubenslehre einen neuen Ausdruck zu finden, oder das geschichtlich Ueberlieferte unter einem andern Gesichtspunkte darzustellen, der nicht schon dagewesen wäre, denn es möchte wol schwerlich jemand gelingen, die Lehre von der Person des Erlösers, welche recht eigentlich der Mittelpunkt des ganzen christlichen Glaubens ist und welche durch so viele Jahrhunderte hindurch der ausschließliche Gegenstand der Bearbeitung der Gottesgelehrten gewesen ist, in einer Weise aufzufassen, welche nicht schon in irgendeiner Verbindung vorhanden wäre. Unsere Absicht kann nur dahin gehen, die aus dem Frühern gewonnene Anschauung von der Natur des Menschen hier, wo es sich darum handelt, das Göttliche mit dem Menschlichen vereint zu denken, in Anwendung zu bringen. Und dieser Versuch kann nur dann gelingen, wenn jenes dem Verstande unzugängliche Gebiet des Glaubens unangetastet bleibt, soweit es sich nicht durch die Fortschritte der Wissenschaft in

Wissen verwandelt hat. Glauben und Wissen sind überall eins, solange das Geglaubte oder Gewußte sich auf einigermaßen festen Boden der Erfahrung, d. h. auf oft wiederholte sinnliche Wahrnehmungen oder zuverlässige geschichtliche Ueberlieferung stützt, oder aber auf nothwendigen, von allen Menschen gleichmäßig anerkannten Wahrheiten beruht. Diejenigen Erkenntnisse aber, die darüber hinausgehen und welche also nur ahnungsvoll für wahr gehalten werden, möge auch die individuelle Ueberzeugung von ihrer Wahrheit noch so felsenfest sein, können ebendeshalb, weil ihnen die erforderliche Beschaffenheit fehlt, nicht füglich Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung sein und gehören vorzugsweise dem Gebiete des Glaubens an, für welches sich keine allgemein anerkannte Ausdrücke ausmitteln lassen. Weil nun aber das Wissen nach Anlage, Bildung, Ort und Zeit jedesmal ein individuell verschiedenes ist, so ist auch die Grenzlinie zwischen Wissen und Glauben für jeden Einzelnen eine verschiedene, und für ihn selbst verschiebbare, für die Allgemeinheit aber nicht zu bestimmende. Und indem nun der Einzelne durch höhere Anlagen und Erweiterung seiner Kenntnisse befähigt wird, ein Stück dessen, was für andere nothwendig dem Glauben angehört, an sich zu reißen und dem Gebiete des Wissens einzuverleiben, vergrößert sich für ihn die Summe dessen, was wir als Einheit des Wissens und des Glaubens bezeichneten; der Mehrzahl der Gemeindeglieder tritt er aber als ein solcher gegenüber, der durch besondere Umstände begünstigt, ein umfassenderes Wissen in Glaubenssachen erworben hat, welches die übrigen in Rücksicht auf ihren Standpunkt sich nicht aneignen können, weshalb man auch, wiewol mit Unrecht, von einer Religion der Gebildeten und einer Religion des großen Haufens redet. Die Summe religiöser Erkenntniß ist, wir vermögen dies

nicht anders einzusehen, für alle Menschen in Bezug auf die Möglichkeit ihrer Aneignung ein und dieselbe, nur tritt für den einen ein größerer Theil in das Gebiet des Wissens herüber, als für den andern und wird für den erstern zur klaren Erkenntniß, während er für den letztern eine dunkle Ahnung bleibt. Wegen dieser im subjectiven Erkennen wurzelnden Unbestimmbarkeit der Grenze zwischen beiden Gebieten erscheint es uns daher auch als eine Unmöglichkeit, selbst den beschränktesten Umfang von wirklichen Glaubenssätzen in ein wissenschaftliches System einzureihen, noch anmaßlicher aber, vom Standpunkt der Wissenschaft aus bestimmen zu wollen, welche Lehren als echte Bestandtheile des christlichen Glaubens anzuerkennen, welche andere dagegen zu verwerfen wären; es kann vielmehr doch nur gesagt werden, daß eine bestimmte Lehre nach dem Umfange des Wissens und der Urtheilsfähigkeit dessen, der sie einer wissenschaftlichen Beleuchtung unterwirft, entweder dem Gebiete seines individuellen Wissens, oder dem allgemeinen Gebiete des Glaubens angehöre.

Die subjective Natur dieser Frage führt uns nun unmittelbar zu der weitern nicht weniger wichtigen Erwägung, daß jede wissenschaftliche Erkenntniß möglichen Irrthümern und Unvollkommenheiten unterworfen ist, und daß daher die Heilige Schrift und in mancher Beziehung auch die Tradition als Schranke betrachtet werden sollte, welche die wissenschaftliche Forschung nicht leichtsinnig überspringen dürfte. Etwaige Fälschungen und Widersprüche, welche die Wissenschaft behauptet in den Büchern des Neuen Testaments nachweisen zu können, können daher für den Glauben des einzelnen nicht bestimmend sein, sondern die Schrift nach ihrem weitesten Umfange bildet das Material, aus welchem er seine subjectiven Ueberzeugungen schöpft; aber auch für die kritische Unter-

suchung gibt es jedesmal nur ein subjectives Wissen und nicht ein allgemein gültiges, denn wer bürgt z. B. dafür, daß nicht dem kritischen Beurtheiler Weltbegebenheiten, mysteriöse Beziehungen, naturgeschichtliche Einzelheiten, ja selbst ganze Seiten des menschlichen Wesens unbekannt geblieben sind, welche dennoch ihre volle Berechtigung in der speciellen Anordnung des Weltganzen haben? Und so werden wir nun auch bei Beurtheilung der vorliegenden Frage an der Ueberzeugung festhalten, daß wo die wissenschaftliche Untersuchung in das Gebiet des Glaubens eingreift, das gewonnene Ergebniß nur für denjenigen Werth und Geltung haben kann, der unsern Standpunkt vollkommen versteht und unsere Anschauung im allgemeinen theilt, für jeden andern dagegen unannehmbar erscheinen muß.

Diese bescheidene Stellung, die dem menschlichen Wissen den religiösen Ueberzeugungen gegenüber zu Theil geworden ist, in vollem Maße anerkennend, werden wir nun dazu schreiten, die Resultate unserer anthropologischen Untersuchungen mit demjenigen zu vergleichen, was man in der Redeweise der kirchlichen Lehrer als die Menschheit Christi im Unterschied von dem ihm innewohnenden Göttlichen zu bezeichnen pflegt. Und wenn uns hier die strengern Christologen bereitwillig mit dem Zugeständniß entgegenkommen, daß von diesem Standpunkte aus die Lehre von der Person Christi eine andere Beurtheilung erfahren müsse, als die in der Kirche gebräuchliche, und daß dies in Anbetracht des vorliegenden hohen Mysteriums ein falscher Ausgangspunkt sei, so müssen wir ihnen erwidern, daß die mangelhafte Kenntniß der menschlichen Natur, welche gewöhnlich bei Behandlung dieser Frage vorzuherrschen pflegt, an der gänzlichen Verwirrung der Begriffe schuld ist, und daß wir nach unserer Ueber-

zeugung die einzig mögliche und für die Wissenschaft zugängliche Behandlungsart eingeschlagen haben, durch welche wir hoffen können, einige sowol für das fromme Bewußtsein zufrieden stellende, als auch den Forderungen der Wissenschaft genügende Aufklärungen zu erhalten.

Die gewichtigsten theologischen Autoritäten sind seit den ersten Jahrhunderten, in welchen eine christliche Kirche bestand, bis auf den heutigen Tag darin einig gewesen, daß die menschliche Seite in Christo durch das Göttliche, welches man von ihm aussagt, in keiner Weise beeinträchtigt werden dürfe, wenn man nicht auf Abwege und Irrlehren gerathen wolle. Jede Lehre, welche Jesum Christum nicht als wahren Menschen neben seinen göttlichen Eigenschaften zu schildern wisse, sei von vornherein falsch, denn sonst enthalte die Heilige Schrift auf jedem Blatt eine Unwahrheit, und die geschichtliche Erscheinung des Erlösers auf Erden werde zu einer göttlichen Offenbarung durch ein wesenloses menschliches Scheinbild herabgesetzt. Diese Anforderung ist ohne weiteres gerechtfertigt und bedarf keiner weitern Begründung, denn wer sich damit nicht unmittelbar einverstanden erklären wollte, würde ebendadurch die Verheißungen des Evangeliums als ein dunkles Geheimniß ansehen, welches auf ihn selbst keine Anwendbarkeit haben könne.

Für uns entsteht daher die Aufgabe, dieser unerlaßlichen Bedingung Genüge zu leisten, indem wir Christi Person in allen Stücken uns so vorzustellen suchen, daß unsere Kenntniß von der Natur des Menschen sich mit diesem Bilde in vollkommenem Einklange befinde.

Der Ausdruck „Gottmensch", den man mit Vorliebe zur Bezeichnung des Erlösers gebraucht, tritt uns hier sogleich entgegen und verlangt von uns als *wissenschaftliche*

Bezeichnung anerkannt zu werden. Man sieht dabei ganz von der Bedeutung ab, die derselbe etwa als bildlicher Ausdruck für die fromme Erhebung des Gemüths haben mag und will, daß der angehende Theologe ihn begreifen und als Begriff dem System der christlichen Glaubenslehre einordnen soll. Wenn dies nun wirklich geschehen sollte, so müßte, damit dieser zusammengesetzte Ausdruck deutlich werde, einmal ein umfassender allgemein anerkannter Gottesbegriff gegeben sein, und ferner mit unzweifelhafter Sicherheit der Begriff Mensch umschrieben werden können. In Beziehung auf das erste Erforderniß ist lediglich hervorzuheben, daß wir durchaus keinen Gottesbegriff kennen. Was nun das Wort Mensch betrifft, so haben wir allerdings diesen Begriff nach seinen verschiedenen Seiten zu erfassen gesucht, jedoch bei näherer Untersuchung gefunden, daß derselbe kein geschlossener, sondern nach der Seite des Geistes hin ein offener, veränderlicher sei. Die Einwirkung des Geistes auf den Menschen, welche außerdem zum größern Theil eine ihm unbewußte ist, bildet also den beweglichen, seiner Bestimmung nicht unterworfenen Factor seines dennoch einheitlichen Wesens, welcher deshalb, und weil der Mensch die Tiefen des eigenen Geistes nicht zu ermessen vermag, nur durch das, was er wirkt, erkennbar, einen begrifflich nicht zu bestimmenden Theil des ganzen menschlichen Wesens, und gewissermaßen die gegen das Göttliche geöffnete Seite desselben bildet. Der Begriff des Menschen ist sonach ein beweglicher, unfertiger, nicht auszudenkender, da der wichtigste Theil desselben nicht in die Erscheinung tritt, sondern hinter den Coulissen unserer Sinneswahrnehmung als bewegende Ursache verborgen bleibt. Ist nun schon der Begriff des Menschen insoweit ein nicht zu vollziehender, als das Göttliche in ihm nur unklar erkannt wird, und kann um so viel weniger von einer klaren Erkennt-

niß des Urgeistes, als der Quelle des Göttlichen in ihm geredet werden, so kann es auch keinen Gesammtbegriff eines Gottmenschen geben und es wäre hiermit erwiesen, daß der Ausdruck Gottmensch nicht füglich gebraucht werden könne, wenn es sich von wissenschaftlicher Erkenntniß handelt.

Die Untersuchungen über die Menschheit Christi sind nun ferner Veranlassung geworden, ihn als den vollkommenen, gewissermaßen aus einer zweiten Schöpfung hervorgegangenen urbildlichen Menschen darzustellen, da man dies glaubte der Würde des Erlösers schuldig zu sein, und weil man mit der Möglichkeit, daß über ihn hinaus noch ein vollkommenerer, höher begabter gedacht werden könne, seine göttliche Erhabenheit für unverträglich hielt. Die Vergleichung dieses unsündlichen vollkommenen Menschen mit dem Menschen der ersten Schöpfung war Veranlassung, daß man ihn auch bildlich den zweiten Adam nannte, obgleich, wie wir früher hervorhoben, der Vergleich nicht ganz zutrifft, und wie alle bildlichen Ausdrücke zur Veranschaulichung der menschlichen Persönlichkeit Christi nicht viel beiträgt. Es ist hierin die Idee ausgesprochen, daß man sich Christum als die endliche vollkommene Realisirung der Weltschöpfung denken müsse, als das lebendige Urbild der Menschheit, welche letztere er gewissermaßen als Gesammtrepräsentant und Haupt in sich zur Darstellung bringe, wogegen eine jede Vorstellung, die ihn nicht unbedingt als den urbildlichen Menschen ansehe, als eine unchristliche, die wahre Bedeutung seiner Menschwerdung verkennende Ansicht bezeichnet werden müsse. Einem jeden, der mit ganzer Seele das Bild von der Menschheit Christi, wie es aus den Evangelien mit unverlöschlichen Zügen hervortritt, erfaßt und sich angeeignet hat, wird diese Idee ein Bedürfniß sein, und es ist ohne weiteres zuzugestehen, daß es für den

Glauben des wahren Christen nichts Vollkommeneres, Höheres, das menschliche Urbild reiner Darstellendes geben könne; allein wer wollte vermessen genug sein, dieses demüthige Anerkenntniß der gläubigen Seele für ein Wissen auszugeben? Wer wollte behaupten, daß es Gott unmöglich sei, noch Höheres und Vollkommeneres zu schaffen, als das einmal Dagewesene? — Indem man diese Möglichkeit ausschließt und Christum für den alleinigen urbildlichen Menschen erklärt, mit dessen Vollkommenheit alles erschöpft sei, was je durch Gottes Machtgebot in die Erscheinung treten könne, setzt man sich selbst an die Stelle Gottes, und indem man ihm vorschreibt, was er thun könne und was nicht, setzt man dem Unendlichen eine Schranke. Betrachtet man hingegen das Erscheinen Christi, des vollkommenen sündlosen Menschen unter den Sündern als das absolute Wunder, so müssen wir darauf aufmerksam machen, daß durch dasselbe die Naturgesetze keineswegs aufgehoben worden sind; ist aber dieses Wunder nur unter dem gleichzeitigen Fortbestehen der Naturgesetze entstanden, so muß dasselbe durch außerordentliche Einwirkung des göttlichen Geistes, deren Gesetz wir als die schrankenlose quantitative und qualitative Steigerungsfähigkeit anerkannt haben, geschehen sein. Es ist also, da eine Grenze für die Wunderwirkungen Gottes nicht zu entdecken ist, auch bei dieser Anschauung die Nothwendigkeit der Urbildlichkeit Christi keineswegs erwiesen.

Die Behauptung ferner, daß die Erlösung überhaupt nicht gedacht werden könne, sofern nicht Christus als das vollkommene Urbild und Ebenbild Gottes angenommen werde, erfordert eine Verständigung darüber, was man unter Erlösung versteht, wir müssen uns deshalb vorbehalten, im weitern Verlaufe auf diese Frage zurückzukommen; einstweilen

läßt sich übrigens so viel sagen, daß die Erlösung als eine rein geistige That doch wol nicht von dem abhängig gedacht werden kann, was man unter der Menschheit Christi im Gegensatz zu dem Göttlichen in ihm zu begreifen pflegt.

In ähnlicher Weise wie mit der Behauptung von der Nothwendigkeit der menschlichen Urbildlichkeit wird es sich nun auch mit der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes verhalten, welche von manchen mit großer Bestimmtheit behauptet, und zur Begründung der christlichen Lehre für unumgänglich gehalten wird. Es war gewiß bei Gott von Ewigkeit her beschlossen, daß Christus in die Welt kommen sollte, und sein Erscheinen kann also nicht ein zufälliges sein. Insofern kann man gewiß mit Recht behaupten, es liege hier eine Nothwendigkeit vor, weil es durch Gottes Fügung so und nicht anders geworden ist. Will man aber diese Nothwendigkeit in einem andern Sinne verstehen, als wie sie für jedes Ereigniß gilt, was unter Gottes Leitung geschieht, und geht die Meinung dahin, es könne nachgewiesen werden, daß diese Menschwerdung für Gott eine Nothwendigkeit sei, so liegt darin doch die unbegrenzte Anmaßung, über Gottes Weltplan und Schöpfungszwecke hinreichend unterrichtet zu sein, um beurtheilen zu können, welche Motive für ihn die leitenden waren. Gewiß war sowol die Entstehung der Sünde als auch die Erlösung in den Schöpfungsbegriff mit eingeschlossen, allein da der Schöpfungsbegriff nicht ein menschlicher, sondern nur ein Gott zugänglicher sein kann, so wird auch kein Mensch davon ein Wissen haben können, ob für Gott die Menschwerdung eine Nothwendigkeit sei.

Die ganze Vorstellungsweise von einer Menschwerdung Gottes kann eigentlich nur dann in den Bereich des Wissens

gezogen werden, wenn man vermeint, mit Hülfe der christlichen Offenbarungen in das Wesen Gottes eindringen, und von dort aus den Lebensproceß Gottes construiren zu können. Die Menschwerdung erhält dadurch metaphysische Bedeutung und schließt den nothwendigen Entwickelungsproceß des göttlichen Wesens als eigentliches Welt- und Menschwerden Gottes in sich. So spricht z. B. Schelling von einer ewigen Menschwerdung Gottes, welche jedoch nicht darin besteht, daß jedes menschliche Individuum schon für sich diesen Proceß darstellte, sondern nur insofern, als es durch Christi erlösende Kraft zu einem geistigen werde. Somit kann freilich das Werden Gottes nie zum Ziele führen, und die absolute Vollkommenheit im endlichen Werdeproceß nie erreichen. Wenn nun Christus dennoch in der Mitte der Zeiten auftretend, diese angestrebte vollkommene Menschwerdung darstellen soll, so hat man mit Recht gegen Schelling den Einwand erhoben, daß consequenterweise mit dem Erscheinen Christi die Welt in ihrer jetzigen Form aufhören müßte zu sein, indem dann das Ziel der göttlichen Selbstevolution erreicht sei und Gott in die absolute Ruhe des Seins zurücksinken müsse.

Dieses Menschwerden Gottes von Ewigkeit her, welches von Hegel und seinen Schülern noch weiter bis zum gänzlichen Verschwinden der menschlichen Persönlichkeit Christi als einer historischen verfolgt wurde, kann uns hier ohnehin nicht weiter beschäftigen, da nach unserer Ansicht die menschliche Seele Christi auch der Einwirkung des Gottesgeistes gegenüber ein gewisses Maß von Selbständigkeit behauptete, nicht aber nach Hegel'scher Vorstellung eine individuelle Erscheinungsform des allgemeinen Weltgeistes bedeutete, welche für sich keine Realität in Anspruch nehmen könne. Mit dieser Vorstellungsweise, die eine jede individuelle Persönlichkeit, also auch

die wahre menschliche Natur Christi zerstören würde, haben wir nichts zu schaffen. Gleichwol scheint es, daß die Lehre der pantheistischen Philosophen von der Menschwerdung Gottes sich so innig mit den theologischen Vorstellungen der Zeit verwebt hat, daß von vielen, welche übrigens nicht dieser Richtung huldigen, dieses fremdartige Element in die Darstellung der Glaubenslehre mit hineinverflochten worden ist. Indem sie von dem ethischen Gottesbegriff ausgehen, glauben sie ein Sein Gottes in Christo nachweisen zu können, welches die wahre Menschheit Christi unangetastet läßt, dennoch aber ein wahres Sein Gottes in derselben und eine wahre Menschwerdung ist. Eine jede Lehre aber, die von dem Gottesbegriff ausgeht, unternimmt, wie schon bemerkt worden ist, etwas zu begreifen, was unserm Begriffsvermögen entrückt ist, und muß sich auf metaphysische Grübeleien stützen, die von dem Ziele echter wissenschaftlicher Forschung abführen. Es muß deshalb einem jeden, der vorsichtig zu Werke gehen will, als Grundsatz gelten, so sehr auch die Heilige Schrift zu einem andern Verfahren einzuladen scheint, diese unzugänglichen Regionen zu meiden und auf sicherm Boden fortzuschreiten.

Weil nun der Erlöser als unsündliches Wesen in die sündige Welt eingetreten ist, so ist es vielen ein Bedürfniß, ihn losgerissen von den Bedingungen des sündlichen Gesammtlebens, auf übernatürliche Weise entstanden zu denken. Man betrachtet sein Hereintreten in die Welt als eine neue Schöpfung, durch welche die Menschheit, die bis dahin nur unvollkommen geschaffen war, die höchste und vollkommenste Entwickelungsstufe erreichte, und durch welche allein eine Erlösung von den die Menschheit erdrückenden Uebeln möglich sei. — Als das erhabenste Wunder wird man das Erscheinen

dieses einzig Sündlosen zu betrachten haben, wie dies bereits von uns anerkannt wurde, aber nicht als ein solches, welches die menschliche Natur zu etwas umschafft, welches nicht schon der Möglichkeit nach in ihr enthalten war, indem sonst die Wahrheit seiner menschlichen Existenz leicht gefährdet würde. Als eine neue Schöpfung kann man das Erscheinen Christi ebenfalls recht wohl ansehen, denn es hindert uns nichts, den Geist Gottes, der in seiner schöpferischen Thätigkeit keinen Augenblick stille steht, hier in ganz besonderer Weise wirksam zu denken. Allein daraus geht auf keine Weise hervor, in dem vorliegenden Falle die gewöhnlichen Bedingungen, unter welchen ein Mensch erzeugt und geboren wird, als aufgehoben zu denken. Die Evangelien enthalten zwar eine mehr oder minder umständliche Beschreibung aller der wunderbaren Begebenheiten, welche die Geburt Christi begleiteten, und wenn auch Johannes nichts davon erwähnt, so könnte man in Anbetracht der vielen Zeugnisse, die sich sonst über diesen Vorgang in der Schrift finden, sein Schweigen etwa daraus erklären, daß er auf etwas so Allbekanntes nicht zurückkommen wollte; aber ebenso viel Gewicht ist doch wol darauf zu legen, daß Lucas wiederholt erwähnt, die Leute der nächsten Umgebung und Bekanntschaft hätten das Jesuskind für den Sohn des Joseph und der Maria gehalten. Und bekanntlich fängt Lucas seinen Bericht damit an, daß er „die Reden von den Geschichten, die unter ihnen gegangen sind, unternommen habe zusammenzustellen, wie sie von einigen, die das wol von Anfang an mögen gesehen haben und von Dienern des Worts gegeben worden sind". — Daß aber schon in der ersten Zeit des Christenthums der Glaube an die übernatürliche Geburt Jesu nur bei einigen Gemeinden geltend war, beweisen die Ebionitischen Judenchristen, die da-

von gar nichts wissen wollten, sondern Christum als natürlich geborenen Menschen betrachteten. Durch die unaufhörlichen Anfeindungen indessen, die die junge Christenheit in den ersten Jahrhunderten besonders von seiten der philosophisch gebildeten Heiden zu erdulden hatten, waren ihre Vorkämpfer genöthigt, die Lehre nach jeder Richtung hin gegen die spitzigen Pfeile der Gegner zu wappnen. Aus diesem Bedürfniß und aus den religiösen Anschauungen der Judenchristen, welche es nicht ertragen konnten, den erwarteten Messias in niedriger Knechtsgestalt, beschimpft und gemartert, und von den triumphirenden Gegnern auch nach dem Tode noch verhöhnt zu sehen, mögen wol zum großen Theil die Bestrebungen hervorgegangen sein, das Leben Christi in einen übernatürlichen Anfang und ein übernatürliches Ende einzuschließen, damit solche vermeintlich schwache Stellen, die der Gegenpartei als Zielpunkt dienen könnten, aus dem System der Glaubenslehre entfernt würden.

Christus selbst spricht nie von seiner Abstammung; — oder erwartet man etwa dadurch eine Aufklärung zu erhalten, wenn er sich einmal des Menschen Sohn, und das andere mal Gottes Sohn nennt? — Ueberall, wo Christus mit seiner Mutter zusammentrifft, finden wir ein rein menschliches Verhältniß, und es ist keine Spur von einer besondern Auszeichnung vorhanden, die ihr zu Theil wird, im Gegentheil kann man nur sagen, daß er sie den übrigen Frauen ganz gleich behandelte. Dies wird indessen niemand verhindern, sich eine hohe Vorstellung von ihrer Reinheit und Frömmigkeit zu bilden, denn es wäre eine ebenso widrige als ungerechtfertigte Annahme, sie mit allen Mängeln und Schwächen eines niedrig geborenen Weibes behaftet zu denken. Auch haben die verschiedenen Engelvisionen und Verheißungen durch-

aus nichts so Unglaubliches, daß man dabei an einen Eingriff in die Weltordnung zu denken habe, wir wissen vielmehr, daß solche Erscheinungen und Geistesgaben häufig die Begleiter eines hohen geistigen Aufschwungs sind, und daß Aehnliches bei weit unwichtigern Veranlassungen bemerkt worden ist, als die Geburt des Erlösers war. Sie können uns aber nicht verleiten, den in der Schrift erzählten Umständen, die die Geburt begleiteten, einen besondern Werth beizulegen, so anziehend diese auch für kindliche Gemüther geschildert sind; denn wo ein neues geistiges Princip durch Gott erweckt werden soll, da bedarf es keiner äußerlichen prunkhaften Vorbereitung und keiner unerhörten Erscheinungen, die die Sinne gefangen nehmen; der Geist kündigt sich in der Stille des Herzens an, und wo es am stillsten ist, da spricht er am lautesten. Am liebsten erscheint er in der Hülle der Dürftigkeit, und die einzige Vorbereitung, die er verlangt, ist ein einfältiges, gläubiges Gemüth. Christus, heißt es, wurde in dem Stalle der Herberge geboren, wo seine Aeltern übernachteten, und wenn auch die Hirten durch den ahnungsvollen Geist getrieben, das neugeborene Kind begrüßten und die Magier eine Vorbedeutung in den Sternen lasen, so muß doch seine Kindheit so unscheinbar als möglich vorüber gegangen sein, recht wie ein großes Ereigniß, das in der Stille heranreift, ohne daß die Welt es ahnt.

Ein so einfacher Hergang würde aber zu keiner Zeit die Erwartungen derjenigen befriedigt haben, welche eine sinnenfällige Beglaubigung für ein so außerordentliches Ereigniß verlangten; denn ein rein geistiges Wunder ist dem geistig Schlafenden unverständlich; und da die große Mehrzahl der Menschen dermaßen von den Einwirkungen ihrer sinnlichen Natur beherrscht werden, daß sie den innersten geistigen Ge-

halt des Christenthums nicht zu fassen im Stande sind, so entsteht für sie das unabweisliche Bedürfniß, die bedeutendsten Momente im Leben Jesu unter einer äußern Form und Ausstattung vorzustellen, welche ihnen allein das Uebernatürliche anschaulich machen kann. Die Möglichkeit, dieses phantastische Beiwerk von dem eigentlichen Inhalt des geschichtlichen Vorgangs loszulösen, und dennoch das außerordentliche und einzige der unbeschreiblich erhabenen Persönlichkeit des Erlösers anzuerkennen, setzt einen Grad von Bildung voraus, wie er zu Christi Zeiten nicht vorherrschend war und wie er schwerlich in irgendeiner Zeit bei der Mehrzahl der Menschen anzutreffen sein wird. In jener Zeit konnte daher die Erzählung von der Geburt Christi nur in der Gestalt des Wunderbaren Eingang finden, da man einen natürlich geborenen Christus mit den übrigen Zügen seines wunderthätigen gottmenschlichen Wesens nicht zu reimen wußte.*) Allein wenn auch Christus in Bezug auf die Gemeinschaft der Erbsünde unabhängig von dem Einflusse eines menschlichen Vaters gedacht wurde, so war doch in Bezug auf die Mutter nur dadurch dasselbe zu erreichen, daß man sie durch ein zweites Wunder ebenfalls von der ganzen Verkettung der erbsündlichen Uebel ausgeschlossen dachte.**)

*) „Mit einer menschlichen Seele aus der ersten Schöpfung", sagt Apollinaris, „wäre ja für Christus die Wahlfreiheit gegeben, und damit eine Unsicherheit und Machtlosigkeit gegen die Sünde, die ihm den Erlöserberuf rauben mußte."

**) Daher schon frühe die Lehre von der unbefleckten Empfängniß, welche bereits Nestorius mit großem Nachdruck bekämpfte. „Sollte Gott geboren werden", sagte er, „so würde aus Maria eine Göttin und Göttermutter." Und in der That ist nicht einzusehen, wo die Vervielfältigung dieser geheiligten übermenschilchen Wesen aufhören

In dem germanischen Mittelalter, welches die christliche Lehre nach den Stürmen der Völkerwanderung in sich aufnahm, erschien die Lehre von dem menschgewordenen Gott in einem mystischen Dunkel; Christus der Sohn Gottes, der Richter über die Lebendigen und die Todten, war ihren Vorstellungen um so mehr entrückt, als die römische Hierarchie alle Gewalt von ihm überkommen zu haben vorgab und sich zwischen diesen unnahbaren Erlöser und die Gläubigen stellend, nur eine stellvertretende Annäherung gestattete. Was ihnen ohne weiteres verständlich an diesem Christus war, das war sein menschliches Leiden und sein aufopfernder Tod; und weil die Frauen des Abendlandes nicht wie im Orient misachtet waren, sondern ein Gegenstand ritterlicher Verehrung, so hatten sie um so tieferes Mitgefühl mit den Leiden der Maria, die den göttlichen Sohn mishandeln und kreuzigen sah. Der Mariendienst ist daher im Abendlande recht einheimisch geworden, weil er, ohne besonderes Nachdenken zu erfordern, schwärmerische Naturen anregt und in fromme Stimmung versetzt, und man sollte gegen das, was in dieser Vorstellung Erhabenes und Göttliches liegt, nicht mit Vernunftgründen ankämpfen, wenn man nicht das Bedürfniß fühlt, sich Rechenschaft über den eigenen Glauben zu geben.*)

---

sollte; denn wenn Maria frei von der Erbsünde war, so wird man versucht, ein Gleiches von ihrer Mutter vorauszusetzen u. s. w.

*) Es ist bemerkenswerth, daß dieses Dogma, welches in der neuesten Zeit wieder zur Geltung gebracht werden soll, schon im 9. Jahrhundert auftauchte.

Paschasius Radbertus, Abt zu Korvei (844), stellte schon die Behauptung auf, daß Maria außerhalb der naturgemäßen Bedingungen empfangen sei.

Und 1140 feierten die Domherren zu Lyon das Fest der unbe-

Nehmen wir aber auch an, es verhielte sich so mit der Geburt des Erlösers, wie die Kirche es bis auf den heutigen Tag gelehrt hat (und es ist in der That die Unmöglichkeit einer göttlichen Veranstaltung nicht nachgewiesen, durch welche im einzelnen Falle das Wunder der Zeugung ohne Betheiligung eines menschlichen Vaters erfolgt sein könnte), so wird dessenungeachtet, und ganz abgesehen von der verdächtigen Aehnlichkeit mit den indischen Incarnationen und den griechischen Theogonien, diese Lehre für den Erweis der göttlichen Würde Christi von keinem Werthe sein. Die Ungeheuerlichkeit einer Annahme von zwei Naturen oder zwei Willen in einer Person und die absurden Folgerungen, die aus derselben abgeleitet werden können, sind so oft auf überzeugende Weise nachgewiesen worden, daß es hier nur erforderlich sein dürfte, mit wenigen Worten unsern besondern Standpunkt zu dieser Lehre zu bezeichnen.

Nimmt man nämlich eine göttliche und eine rein menschliche Natur in Christo an, so ist eine dreifache Alternative möglich:

Entweder war die göttliche Natur die überwiegende, oder es war die menschliche die mächtigere, oder endlich es hielten sich beide das vollkommene Gleichgewicht.

---

flecten Empfängniß. Ein Dogma, welches schon von Bernhard von Clairvaux als abgöttische Lehre verworfen, doch von der scholastischen Dogmatik abermals hervorgesucht wurde. Die consequente Ausbildung der Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi zwingt indessen allmählich auch die Protestanten zur Annahme einer wunderbaren unsündlichen Ausstattung der Maria, welche man mit allerlei geschraubten Auslegungsversuchen abweisen zu können glaubte; und es muß anerkannt werden, daß die evangelische Kirchenlehre in keinem ihrer Glaubenssätze der katholischen gegenüber auf so unsicherm Boden steht als gerade in diesem Punkte.

Im ersten Fall wirkt das Göttliche überall bestimmend auf die menschliche Natur ein, und die letztere verliert ihre Selbständigkeit und wird zu einer menschlichen Hülle, zu einem bloßen Schein herabgesetzt. Eine solche Annahme hat einst existirt und findet auch heute noch ihre Vertheidiger. Aber wie wenig sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, werden sich diejenigen nicht verhehlen können, die so bereitwillig die Menschheit Christi aufgeben.*) Mit einer solchen Menschwerdung Gottes wäre uns wenig geholfen, denn Gott konnte auch, ohne einen menschlichen Leib anzunehmen, durch tausend Mittel und Wege seine reine Lehre offenbaren und die Menschheit mit allmächtiger Hand aus der Macht der Sünde erlösen; aber das Wort Christi, das er uns zuruft: „Nehmet mein Kreuz auf euch und folget mir nach", hätte dann keine Bedeutung mehr für uns, da wir nicht nachthun können, was ein Gott zuvor gethan hat, und alle Verheißungen, die Christus an diese Nachfolge knüpft, wären für uns verloren.

Der zweite Fall kann eigentlich gar nicht in Erwägung gezogen werden; denn wenn die menschliche Natur in jedem einzelnen Momente überwiegend, also den persönlichen Willen bestimmend gedacht wird, so bleibt für die Geltendmachung der göttlichen Natur kein Raum, und es bliebe von allen dreien nur der letzte Fall übrig, wenn beide Naturen sich das Gleichgewicht halten.

Aber auch hier treten uns sogleich unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen; denn wenn Christus zugleich wahrer Gott und wirklicher Mensch sein sollte, so durfte das Gött-

---

*) Joh. 7, 16; ferner 8, 25. 26 und 14, 28; Marc. 13, 32; Matth. 26, 39 und viele andere mehr.

liche nicht durch die Verbindung mit der menschlichen Natur in die Endlichkeit und Beschränktheit herabgezogen werden; und auf der andern Seite mußte die menschliche Seele Christi ungeschmälerte Wahlfreiheit der göttlichen Natur gegenüber behalten. Allein wer wollte diesen innern Widerspruch nach allen Seiten ausdenken, den allmächtigen allgegenwärtigen Gott mit einem sterblichen Menschen in einer Person geeinigt vorzustellen, mit einem Wissen von sich selbst als dem unendlichen höchsten Wesen und doch zugleich mit einem beschränkten Menschenbewußtsein, mit einem rein geistigen Wesen, das die ganze Schöpfung durchdringt und ein jegliches Ding nach seiner innersten Beschaffenheit kennt und doch zugleich mit einer menschlichen Natur, die nur durch das Medium der Sinne mit der Außenwelt verkehrt; mit göttlicher Allweisheit und Allwissenheit, und dennoch auch wieder mit menschlicher Kurzsichtigkeit und Raumzeitlichkeit; mit einem göttlichen Willen und einem irdischen Willen u. s. w.; — und diese Zweiheit und Getheiltheit, und diese schreienden Gegensätze sollten alle in ungestörter Harmonie in der einen schwachen Creatur beisammenwohnen? So weit der Himmel entfernt ist von der Erde, so weit ist Gottes unendliche Erhabenheit unterschieden von den Bewohnern dieses Erdkörpers! Gott kann von seinem eigensten Wesen zu Gunsten des Menschen kein Titelchen abgeben oder zeitweise niederlegen, sonst hört er auf, Gott zu sein und wird zur Creatur; und wie könnte andererseits der vollkommenste Mensch ganz in die Geheimnisse Gottes eindringen, Gottes Gedanken denken, Gottes Willen zu dem seinigen machen, wenn er nicht selbst ein Gott wäre? Daß der Mensch nicht könne mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes angethan sein, geben die meisten zu, weil alles Menschliche eine Negation der allwissenden All-

macht ist, und weil im übrigen ein zeitweises Stillelegen dieser sogenannten extensiven Eigenschaften Gottes, das unmittelbare Zerfallen alles Geschaffenen zur Folge haben würde. Weniger deutlich tritt dies bei den Eigenschaften hervor, welche man glaubt aus dem ethischen Gottesbegriff ableiten zu müssen. Die Liebe, die Barmherzigkeit, die Langmuth und Gerechtigkeit Gottes findet man schon eher dazu angethan, die Einigung mit der menschlichen Natur einzugehen; und doch würde dazu gehören, daß der Mensch in seiner vollkommensten Ausstattung im Stande wäre, die Plane der göttlichen Weltregierung zu begreifen, und in die geheimsten Entwürfe eindringend, den Willen Gottes sich zu eigen zu machen, während er vermöge seiner körperlichen Organisation gar nicht im Stande ist, die Eingebungen des göttlichen Geistes in ihrer Reinheit aufzufassen, sondern alles Uebersinnliche nur durch Gleichnisse sich zum Bewußtsein bringen kann, und folglich eine jede göttliche Offenbarung nur insoweit verstehen kann, als sie sich an bekannte Eindrücke der Sinnenwelt anknüpfen läßt. Wollte sich Gott daher als unendliche Liebe seinem ganzen Wesen nach dem Menschen mittheilen, so wäre dieser, solange er wahrer Mensch ist, außer Stande, es zu fassen, oder könnte er dies, so würde er aufhören ein Mensch zu sein, und lautlos vergehen.

Ebenso unvereinbar ist auf der andern Seite für die göttliche Natur*) der Eintritt in menschliche leidendliche Zu-

*) Schleiermacher, der zwar die Lehre von zwei Naturen verwirft, weil der Ausdruck „göttliche Natur", wegen der Bedeutung dieses letztern Wortes als eines werdenden geschaffenen, einen Widerspruch enthalte und einen Gegensatz gegen Gott bilde, sucht das Göttliche in

stände, wie sie im Leben Christi auftreten, und es ist daher versucht worden, diesen Widerspruch dadurch zu vermeiden, daß man annahm, alles Leidendliche werde nur von der menschlichen Natur getragen, während das Göttliche daran keinen Theil nehme, sondern während der Leidenszustände als ruhend gedacht werden müsse. Aber abgesehen davon, daß nach einmal vollzogener Einigung das körperliche Leben nicht ohne Einfluß auf das Geistige gedacht werden kann, und sei

---

Christo dadurch vor der Theilnahme an menschlichen Leidenszuständen und also vor einem Eingehen in die Zeitlichkeit und Endlichkeit zu bewahren, daß er annimmt, die leidendlichen Zustände, welche doch nur von der äußerlichen Organisation des Menschen im Naturzusammenhange herrührten, seien dem innersten Bewußtsein Christi fremd geblieben und nur von seiner unpersönlichen Natur empfunden worden; ein jeder leidendlicher Zustand aber, sobald er in ihm bis zum persönlichen Bewußtsein vorgedrungen sei, werde durch die Kraft des in ihm lebenden Gottesbewußtseins unmittelbar in einen thätigen Zustand verwandelt worden sein, denn jedes Sein Gottes in ihm müsse in einem thätigen Zustand anfangen, welcher das körperlich Leidendliche allemal aufheben müsse. — Allein diese Anschauung können wir schon deswegen nicht theilen, weil wir von einer verschiedenen anthropologischen Voraussetzung ausgegangen sind und den ethischen Proceß nicht als einen Kampf des Göttlichen gegen die Materie ansehen können. Das empfindende und handelnde Subject ist für uns der ganze ungetheilte Mensch, dessen Seele als Sitz der Individualität und als Centrum der menschlichen Persönlichkeit anzusehen ist. Alle leidendlichen Zustände kommen hier und nirgends anders zum Bewußtsein und können folglich nicht von einer unpersönlichen Natur empfunden werden. Es hieße die Einheit der Person Christi in zwei Theile zerreißen, wenn man annehmen wollte, daß nur auf der menschlichen mit dem Körper zusammenhängenden Hälfte Leidenszustände zum Bewußtsein kommen könnten, während in der andern, dem Geiste zugewandten Hälfte, davon nichts bemerkt würde; und die Trennung in zwei Naturen, welche Schleiermacher vermieden wissen wollte, würde dadurch aufs neue eine Berechtigung erhalten.

es auch nur der einer Anregung des Geistes, so würde durch diese Annahme geradezu eine Trennung der beiden Naturen vollzogen, die mit der persönlichen Einheit nicht verträglich sein kann und die Frage nur verwickelter macht, anstatt sie zu beantworten. Christus litt, indem er in die Gemeinschaft der sündlichen Menschheit eintrat, ohne eigene Verschuldung, durch die allgemein verbreitete menschliche Verderbtheit. Er litt aber auch, wenn er die Menschen in ihrem Elend und ihrer Verkehrtheit in das Verderben eilen sah; und dieses Mitleiden war der größere, geistige Schmerz, den er erduldete und den er oft genug in bittern Klagen gegen die Umstehenden äußerte. In solchen Momenten ist es nicht zweifelhaft, daß er durch und durch von den auf ihn einstürmenden Gefühlen erschüttert wurde; und da es ein geistiger Schmerz war, so darf nicht behauptet werden, es sei blos seine menschliche Natur davon berührt worden, während die göttliche dabei unbetheiligt blieb; denn wenn von einem geistigen Schmerz die Rede ist, so ist ebendamit die Betheiligung des Göttlichen an dem menschlichen Leidenszustand ausgesprochen, und es könrte ohne diese Theilnahme des Geistes ein Bewußtsein von diesem Leiden gar nicht gedacht werden. Soll nun mit dem Ausdruck „göttliche Natur" ein Sein Gottes in dem Menschen Jesus bezeichnet werden, so wäre damit Gott in menschlich leidendliche Zustände versetzt. Hierin liegt also nach unserer Meinung der Fehler, daß man das Sein Gottes in Christo so versteht, als müsse hier alles durch ein actives Eingreifen Gottes geschehen, während doch eine jede Selbstthätigkeit von der menschlichen Seite ausgehen muß, wenn überhaupt von einer wirklichen Menschheit Christi geredet werden kann. Es muß ohne weiteres zugestanden wer-

den, daß Gott in jedem Momente seiner nie aufhörenden Schöpferthätigkeit geistig auf alles Geschaffene wirkt, und daß alle unbewußten Vorgänge in den Menschen, mögen sie geistiger oder körperlicher Natur sein, von ihm direct gewirkt werden. So nun war gewiß auch alles unbewußt Geschehende in Christo, soweit es seine menschliche Natur betrifft, in unmittelbarer Weise ein actives Eingreifen Gottes. Allein in allen bewußten Zuständen, so mächtig auch das Göttliche in ihnen gedacht werden muß, konnte das bewußt werdende Gefühl doch nur in dem Sitze seiner individuellen menschlichen Natur, in der Seele, seinen Anfang nehmen, und ebenso jeder Gedanke und jede Willensbewegung dort entstehen, wo die Fäden des sich als Einheit wissenden Ichs zusammenlaufen. In jedem andern Falle fühlte, wollte, handelte Christus nicht wie ein Mensch, sondern seine menschliche Natur wäre nur Schein gewesen. Das Sein Gottes in Christo, oder wenn man so sagen will, seine göttliche Natur, nahm also in derselben Weise theil an den leidendlichen Zuständen seiner menschlichen Natur, als in gewöhnlichen Menschen der Geist, oder wie man auch sagen kann, das Göttliche in ihm, sich an seinen Seelenzuständen betheiligt. Woraus dann hervorgehen würde, daß eine jede Wirksamkeit Gottes nach denselben Gesetzen, welche wir glauben an andern Menschen geltend gefunden zu haben, auch in Christo stattgefunden haben müsse; und daß er die Gaben dieses göttlichen Geistes je nach dem Maße empfangen habe, welches Gott für ihn bestimmt habe. Indem wir aber an Christum denken, machen wir uns eine Vorstellung von der Kraft und Intensität der göttlichen Einwirkung, vor der wir anbetend in den Staub sinken müssen.

Aehnliche wie die von uns angeführten Gründe sind nun

wol zu allen Zeiten gegen die Lehre von den zwei Naturen geltend gemacht worden, ohne daß es den Kirchenlehrern gelungen wäre, eine bessere, alle Zweifel beseitigende Auffassung an ihre Stelle zu setzen und die lebendige Theilnahme des Glaubens für dieselbe rege zu machen. Die Unmöglichkeit eines solchen Einigungsversuchs zwischen Göttlichem und Menschlichem wohl einsehend und entmuthigt durch die vergeblichen Versuche, den Glauben für etwas zu gewinnen, das der Verstand als in sich widersprechend verwarf, nahm man endlich seine Zuflucht zu der bequemen Behauptung, es sei hier ein unergründliches Mysterium den Menschen gegeben, das sie gläubig annehmen sollten, über welches aber nachzudenken mit der einfältigen Frömmigkeit unverträglich sei. Eigentlich aber lag in diesem Geständnisse der Schiffbruch unserer ganzen Theologie; denn Christus ist gekommen, um uns mit Gott zu vereinigen und unser Verhältniß zu Gott jedem aufrichtig suchenden Herzen klar zu machen, nicht aber um in unsere freudige Ahnung Verwirrung und Zweifel zu bringen, auch nicht um seine eigene Person und sein irdisches Wirken, welche in ihrer geschichtlichen Wahrheit unser Eigenthum geworden sind, in ein mysteriöses Dunkel zu hüllen und ein unseliges Geheimniß daraus zu machen, das die Weisheit der Weisen zu Schanden macht und den Heiland der Welt in eine phantastische Nebelgestalt verwandelt. Wahrhaftig, es ist gerade das Gegentheil von dem, was Christus hier auf Erden ausrichten wollte, denn sonst hätte er nicht die Armen an Geist zu sich bescheiden sollen, sondern vielmehr die Schriftgelehrten zu seinen Jüngern und Aposteln wählen müssen. Unergründliche Mysterien liegen gewiß auch der Sendung Christi zu Grunde; dies anzuerkennen ist niemand bereitwilliger als ich; und ich werde dies bei jeder Frage hervorheben, wo ge-

lehrter Hochmuth in die Geheimnisse des göttlichen Waltens eindringen zu müssen vermeint; allein man muß die Räthsel nicht künstlich hervorrufen, wo sie nicht ursprünglich gegeben sind.

So wenig nun das Problem von der Zweiheit der Naturen zu weiterm Forschen anreizt, so dürfte doch der Umstand, daß diese Lehre so alt ist als das Christenthum selbst, bedenklich machen; und ehe man sich entschließt, an derselben theilnahmlos vorüberzugehen, wird man nochmals zu der Frage umkehren: ob denn nicht eine Wahrheit in ihr verborgen liege, die man bei der bisherigen Behandlungsweise noch nicht entdeckt habe. Denn was von den tiefsten Denkern in den Zeiten der religiösen Begeisterung mit solcher Entschiedenheit festgehalten wurde, muß doch ohne Zweifel einen Kern von Wahrheit enthalten. Soll demnach diese Frage wirklich praktische Bedeutung haben, so muß sie in dem innersten Wesen des Menschen begründet sein, und wir werden, in die ahnungsvollen Tiefen unsers eigenen geistigen Daseins hinabsteigend, einen Aufschluß finden können. Eine Zweiheit der Naturen oder der Willen werden wir da allerdings nicht finden, denn jeder Mensch weiß sich als untheilbares Eins; aber dennoch tritt eine Zweiheit der Richtungen, ein Auseinandergehen der Triebe und der Neigungen sowol nach der Seite des Geistigen, Göttlichen, als nach der entgegengesetzten Seite des Menschlichen und tiefer als Menschlichen, nämlich des Thierischen, in unzweideutiger Weise hervor, und wir finden unser eigenes Selbst nicht selten in rathlosem Schwanken bald als bessere geistige, und bald als schlechtere irdisch bestimmte Natur, begriffen, und müssen dennoch beide, so verschieden wir uns selbst vorkommen, wenn momentan die eine oder die andere obsiegt, als unsere

selbsteigene Natur und Wesenheit anerkennen. Nur der endliche Sieg, den wir durch geistigen Kampf erringen, verwandelt das Getheilte, sich gegenseitig Ausschließende in friedliche Harmonie, und es wird durch diese Andeutung klar, daß diese Getheiltheit, oder, wenn man so sagen will, diese beiden Naturen, welche der Anlage nach auch in Christo waren, nur in ihm zur vollkommenen Einheit werden konnten.

Eine genauere Kenntniß der menschlichen Natur würde von selbst zu der Einsicht geführt haben, daß die Zweinaturenlehre im Sinne des kirchlichen Dogmas unhaltbar sei, was auch schon Luther's forschender Geist anerkannte, als er die Schwierigkeiten zu überwinden trachtete, welche eine jede Einigung des Göttlichen und Menschlichen darbieten. In einer Abhandlung vom Jahre 1515 verwirft er ganz die Trennung und spricht nur von der innigen Vereinigung und Durchdringung beider, sodaß man nur noch sagen könne, das Wort sei darum Fleisch geworden, damit das Fleisch das Wort werde. Und damit die Möglichkeit einer solchen Einheit der Gottheit und der Menschheit anschaulich werde, erinnert er an die Lehre des Aristoteles von der Durchdringung von Materie und Form. Ebenso wie Gott in ewiger Bewegung den Menschen durchdringe, könne auch der äußere Mensch das innere Wort (nämlich den Geist, der in ihm wohnt) sich zu eigen machen, denn das innere Wort sei vollkommener als das äußere.

Dann aber gebraucht er noch ein anderes Gleichniß, das der Sache noch näher kommt und zugleich Zeugniß gibt von der Innigkeit und Kraft seiner Ueberzeugung: „Beide Seiten in Christo“, sagt er, „sind geeinigt wie der Glaube und die Liebe!“ oder, wie wir sagen würden, der Glaube auf seiten des Menschen Jesus war so mächtig, daß er die Liebe

Gottes zu sich herniederzog und sich zu eigen machte; von seiten Gottes aber war die Liebe so überschwenglich, daß sie die sich ihr öffnende Seele des Menschen Jesus ganz erfüllte. Und somit hatte die menschliche Seite die größtmögliche Vereinigung und Verschmelzung mit der göttlichen erreicht und beide waren wie ein Geist, ein Gedanke, ein Wille.

Untersuchen wir diesen Gedanken genauer, den Luther freilich später nicht festhielt, so ist damit nichts Anderes gesagt, als daß Jesus befähigt war, Gott reiner und erhabener zu erkennen als alle andern Menschen, und die ganze Kraft der Gottesliebe in seine Seele aufzunehmen und auf andere auszustrahlen, sodaß seine Umgebung von der Ahnung des Göttlichen in ihm mächtig ergriffen wurde. Auf der andern Seite wird es bedeuten, daß der Geist Gottes, der die Liebe selbst ist, so stark war in seiner menschlichen Seele und so kräftig hindurch wirkte, wie in keinem andern Menschen, weil kein anderer so ausgestattet und vorbereitet war wie er. Der Geist Gottes also, der in allen Menschen wirksam ist und sich im Innersten der Seele offenbart, konnte sich in Christo so vollkommen offenbaren, wie nur der vollkommenste der Menschen ihn zu fassen im Stande ist, und Christi Menschheit erhielt erst dadurch ihre vollständige Ergänzung, daß sie, gleichwie dies auch bei andern Menschen zu der Vollständigkeit ihres Wesens gehören würde, in ganz unerreichbarer Innigkeit religiös mit Gott geeint war; weshalb auch die Seinigen in dem Feuer der Begeisterung die fühlbare Gottesnähe mit der Erscheinung Gottes selbst verwechselten.

Indem wir uns so den Gedanken Luther's, der aus der Begeisterung seines jugendlichen Gemüths hervorgegangen, der Wahrheit näher stand als alle nachfolgende Verstandes-

arbeit, ganz und freudig zu eigen machen, gelangen wir zu einem Resultat, das freilich weder von ihm beabsichtigt, noch von der Kirche gutgeheißen wird, nämlich zu der Ueberzeugung, daß Christus nicht zugleich ganzer Gott und wirklicher Mensch sein konnte, es sei denn, daß man sich die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen so denkt, wie wir diese Lehre soeben ausgelegt haben. Die Vorstellung von den zwei Naturen in Christo wird daher für eine Anschauungsweise, die sich auf die Kenntniß des Menschen und seiner mannichfaltigen mit der Geist- und Körperwelt stattfindenden Beziehungen stützt, immermehr an Werth verlieren; und sowie die übernatürliche Geburt ebenfalls nicht im Stande war, Christo eine höhere göttliche Würde zu verleihen, wenn dies Göttliche, welches in ihm lebte, ihm nicht auch auf andere Weise verliehen werden konnte; so wird auch die Zweinaturenlehre nie vermögen, seine Menschheit so übermenschlich auszustatten, daß sie den ganzen Gott zu fassen im Stande wäre.

Das Urtheil derjenigen, die in dieser Erklärungsweise eine Herabwürdigung des Heilandes erblicken, ehren wir, soweit es auf Ueberzeugung beruht, und ich besitze keineswegs die Anmaßung, ihrem Glauben damit etwas vorschreiben zu wollen; aber zugleich darf man sich nicht verbergen, daß dasjenige, was vielleicht nur aus Gewohnheit geglaubt wird, an sich keine Berechtigung hat; und daß das allezeit fertige Verwerfungsurtheil so leicht alles Neue, Ungebräuchliche nur deshalb trifft, weil man sich nicht die Mühe gibt, den dabei befolgten Gedankengang nachzudenken. In dem gegebenen Falle kommt alles darauf an, was man unter Geist versteht, und ob man den menschlichen Geist als ein unmittelbar Göttliches ansieht, oder als einen beim Entstehen jeder Crea-

tur geschaffenen Geist; denn wer nicht mit uns aus den empirischen Erscheinungsformen des meist unbewußt wirkenden Geistes die Ueberzeugung von seiner rein göttlichen Beschaffenheit gewonnen hat, wird mit einem speculativ ohnehin nicht zu realisirenden Begriff des Geistes hier wenig ausrichten und unbefriedigt an unsern Aufstellungen vorübergehen. Wir werden uns also nur an diejenigen richten können, welche das Zeugniß des Geistes in ihrem Innern entdeckt haben, nicht aber an die nur äußerlich Wachen, die eine Belehrung über göttliche Dinge von außen her vergeblich erwarten. An die erstern wenden wir uns, indem wir in Folgendem in kurzen Zügen ein Bild von der Erscheinung Christi auf Erden zu entwerfen versuchen, welches das bisher Gesagte in der Anwendung auf die einzelnen Hauptbegebenheiten etwas näher ausführen wird.

Die aus dem Vorhergehenden gewonnene Ueberzeugung müssen wir festhalten: Jesus Christus war ein Mensch, erzeugt und geboren von menschlichen Aeltern in gesetzlicher Ehe. Dies ist ein sicherer Ausgangspunkt, ohne welchen wir in unendliche Widersprüche gerathen und das, was wir zur Verherrlichung seines Wesens zu gewinnen hofften, erst recht Gefahr laufen zu verlieren; denn auf seinem wahren Menschenthum beruht die Hoffnung aller nachfolgenden Geschlechter, und es ergeht mit vollem Recht an alle Menschen der Ruf: Thut Buße und folget ihm nach! Von dieser Ueberzeugung werde

ich nicht ablassen, wenn auch die Heilige Schrift ihn den Sohn Gottes nennt und ihn in eine Beziehung zu dem höchsten Wesen setzt, welche beständig droht, seine menschliche Persönlichkeit in einen bloßen Schein aufzulösen. Es ist unbegreiflich, wie man sich durch den Ausdruck: „Christus ist Gottes Sohn!“ so ungeheuer hat irre führen lassen; heißt es denn nicht auch, daß wir sollen Gottes Kinder werden? Und ist nicht Christus nur deshalb Gottes Sohn, weil er seinem Willen und seinen Geboten gemäß hienieden lebte, dadurch also in stetem innigsten Zusammenhang mit Gott war, der nie gestört wurde, zu dessen Wiederherstellung er daher auch keine unnöthigen Kräfte und Lebensjahre zu vergeuden brauchte, wie es uns andern Menschen gewöhnlich geht? Redet nicht Christus selbst fortwährend in Gleichnissen, wenn er Hohes und Göttliches lehren will, was oft über den Horizont der Hörer geht? Warum soll nun der Ausdruck: Sohn — der ein Bild ist für die höchste religiöse Idee, deren wir fähig sind, nämlich für unser kindliches Abhängigkeitsverhältniß und unser Verbundensein mit Gott, nun ausnahmsweise wörtlich genommen werden? Dann ist auch Christus wirklich und thatsächlich ein Weinstock, und ein Hirte, und ein Eckstein, den die Bauleute verworfen haben, und wir müssen es von vornherein aufgeben, seine Gleichnißreden zu verstehen. Hätten die gelehrten Herren, die sich in frommer Gewissenhaftigkeit des Ausdrucks Sohn bemächtigten und ihn mit schweren Sorgen und Mühen in das System der Glaubenslehre hineinzuzwingen suchten, sich des sonst von ihnen selbst so häufig angewendeten Satzes erinnert, daß unsere Sprache für die meisten transscendentalen Begriffe keine eigenen Worte, sondern nur dem Sinnenleben entlehnte Gleichnisse hat, so würden sie mit einem Ausdruck, der anerkanntermaßen in der Bibel selbst

unzählige male bildlich gebraucht wird, keine Abgötterei getrieben haben. Allein sie sind durch den Unverstand des großen Haufens dazu gedrängt worden, der damals wie jetzt die äußere Schale für das Wesen nahm, und vielleicht auch nach Gottes Rathschluß so verfahren sollte, damit der edle Kern nicht verloren werde, sondern dereinst kommenden Geschlechtern mit der Schale überliefert würde.

Jesus, als wahrer Mensch, ist demnach sündhaft geboren; d. h. es war die Möglichkeit in ihm zu sündigen, da er in die Gemeinschaft der Menschen unter dem Einflusse der Erbsünde eingetreten war, aber er war sündlos, und hat durch die Kraft des Geistes, der in ihm wohnte, die Erbsünde mit ihren Schwächen überwunden. — Diese Behauptung werden manche mit Kopfschütteln beantworten, ohne jedoch durch eine ausreichende Erklärung den Einfluß der Erbsünde von Christo abwenden und seine vollkommene Sündlosigkeit als nothwendiges Ergebniß seiner ursprünglichen Anlagen nachweisen zu können; denn der menschliche Geist, sagen sie, ist eben durch die Folgen der Sünde in der ganzen Menschheit von Hause aus unterdrückt, und wir sind unfähig zu allem Guten. Wäre dem wirklich so, so müßte folgerecht von Christo behauptet werden, daß für ihn nicht die Möglichkeit vorhanden war zu sündigen, und daß er also nicht, wie andere Menschen eine Wahlfreiheit besaß, sondern ohne den geringsten Widerstreit der Gefühle und Triebe blindlings der göttlichen Stimme folgen mußte. Dann würden wir aber zu der Ueberzeugung zurückkehren, daß Jesus, weil für ihn weder Gutes noch Böses vorhanden war, kein wirklicher Mensch gewesen sein könne. Es entsteht daher für uns die Aufgabe, uns klar zu machen, daß Christus durch den Geist, den er empfangen hatte, und durch Gottes immerwährenden

Beistand vollkommen im Stande war, die ungöttlichen Neigungen zu besiegen, die hin und wieder in ihm aufkeimen mochten; eine Möglichkeit, die für jeden andern, geistig geringer Begabten entschieden nicht vorhanden gewesen wäre.

Wir wissen, daß ein Kind, wenn es zur Welt kommt, das hülfloseste Wesen der Schöpfung ist, und daß es erst allmählich durch äußere Einflüsse angeregt, sich geistig entwickeln kann. Die formalen Fähigkeiten der Seele, die an sich nichts als die Möglichkeit einer Thätigkeit sind, erhalten erst durch die Einwirkung des Geistes ihren Inhalt und den Grad ihrer höhern oder niedrigern Entwickelung. Je nachdem nun die Seele vermöge ihrer ursprünglichen Anlage größere oder geringere Fähigkeit besitzt, das Geistige sich anzueignen, desto umfassender, intensiver und mannichfaltiger, oder desto dürftiger und beschränkter werden auch die Seelenthätigkeiten sein, die unter sonst günstigen Verhältnissen zur Entwickelung kommen können. Die höhern Gaben des Geistes finden wir jetzt nur in einzelnen besonders befähigten Menschen, von denen man sagt, sie seien durch den Geist inspirirt, oder auch hier und da bei abnormen Seelenzuständen, in welchen sich die besondere Einwirkung des Geistes in unbewußten Seelenthätigkeiten äußert. Solche hin und wieder auftauchende Gaben, die fast immer ohne eigenes Wissen und Zuthun dessen, der sie ausübt, in die Erscheinung treten, können wir als geistige Funken bezeichnen, die als göttliche Sendboten zeitweise vereinzelt auftretend, an die ununterbrochene Einwirkung Gottes erinnern. In den Propheten und Aposteln, welche die Gaben besaßen, zu heilen, Wunder zu thun, in Zungen zu reden, zu prophezeien u. s. w., sehen wir das, was vorhin nur als glimmender Funke bezeichnet wurde, schon zu einem Lichte heranwachsen, das in die Finsterniß menschlicher Verworfenheit hereinleuchtete. In

Christo aber ist dieses Licht zu einer lodernden Flamme geworden, welche nach und nach mit ihrer sanften Glut den ganzen Erdkreis entzünden wird, um ihre Strahlen mit den Strahlen des Himmels zu verschmelzen. Er war der Auserwählte und Erstgeborene durch den Geist, der solche göttliche Gaben in höherm Maße besaß als irgendeiner der Sterblichen *); und ihm war es gegeben, seit dem ersten Erwachen seines Bewußtseins, in inniger Gottesgemeinschaft zu leben. Wir können uns etwa dadurch eine schwache Vorstellung von seiner geistigen Beschaffenheit machen, wenn wir uns von solchen Personen belehren lassen, welche ekstatische Zustände aus Erfahrung kennen. Diese fühlen die unmittelbare Gottesnähe; es tritt vor ihrem innern Auge die äußere Erscheinungswelt mit allen ihren kleinen menschlichen Interessen und Verkehrtheiten als das Wesenlose zurück, während nur die geistige Beziehung zu Gott der Seele höhere Bedeutung und selbständige Würde verleiht. Vollkommen begeisterte Hingebung an das Göttliche ist das einzige Gefühl, welches sie empfinden, und der einzige Maßstab, mit dem sie andere messen, der ethische. Nur die Bewährung des sittlichen Charakters im auf- und abwogenden Treiben des äußern Lebens verleiht dem Menschen in ihren

*) Abälard sagt hierüber: „Gott ist schlechthin unveränderlich, daher kann er nicht etwas geworden sein, was er nicht ewig war. — In dem Menschen Jesus hat Gott gewirkt; in Jesu offenbarte sich die Weisheit Gottes, sodaß er durch Lehre und Beispiel die Menschen zum Heile führen konnte. Da aber Gott nach seiner Allgegenwart überall ist, so kann sich Gott nach seinem Wesen nicht an einem Ort bewegen; er ist also überall auf gleiche Weise gegenwärtig, aber verschieden im Verschiedenen, nach der Wirkung seines Willens und seiner Intelligenz — woraus folgt, daß die Verschiedenheit der göttlichen Einwohnung durch die verschiedene Empfänglichkeit für sie bedingt ist."

Augen seinen Werth. Sie gehen nie ohne religiöse Erhebung und Besserung aus dem Zustande des seligen Schauens hervor, sie fühlen sich wie verwandelt, und die Erinnerung an das Erlebte schützt sie noch lange Zeit vor einem Rückfall in frühere Fehler; denn das Gefühl für das Edle und Göttliche ist in ihnen so mächtig geworden, daß die angeschlagenen Saiten noch lange nachklingen und die Seele in einer Stimmung erhalten, in welcher sie alles Unlautere und Ungöttliche verabscheut.

Es soll damit nicht gesagt sein, daß wir bei Christo einen ähnlichen Zustand als den gewöhnlichen ihm eigenthümlichen annehmen; eine solche Voraussetzung dürfte wenigstens nicht geeignet sein, eine deutliche Vorstellung von seiner wunderbaren Seeleneigenthümlichkeit zu verleihen; aber wenn schon in einem sündlichen Menschen ein solcher Seelenzustand eine dauernde ethische Umwandelung hervorbringen kann, um wie viel mehr muß das Bewußtsein einer innigen Beziehung zu Gott, wie Christus sie jeden Augenblick empfand, auch schon in zarten Kinderjahren auf seine bildsame Seele gewirkt haben; denn wachend und träumend stand in seiner frühgeweckten Seele das Ideale, Göttliche als Gefühl für Wahrheit und Recht, und als Gehorsam unter Gottes Willen in unveränderlicher Klarheit da.*) Es genügt nicht,

*) Deutsche Theologie, VII: „Die Seele Christi hatte zwei Augen, ein rechtes und ein linkes Auge. Im Anfang, da sie geschaffen ward, kehrte sie das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit, und stand da unbeweglich in vollkommener Beschauung und Gebrauchung göttlichen Wesens und göttlicher Vollkommenheit, und blieb da ungehindert und unbewegt von allen Zufällen und Arbeit, und Bewegung des Lebens, der Marter und Pein, die in dem äußern Menschen je geschehen. Mit dem linken Auge sah sie in die Creaturen, und erkannte

sich das Christuskind mit den glücklichsten natürlichen Anlagen ausgestattet zu denken, und bei ihm eine angeborene sanftmüthige Folgsamkeit zu vermuthen, welche doch zu gleicher Zeit von der frühesten, allseitigsten geistigen Entwickelung begleitet gewesen wäre. Diese Vereinigung dürfte wol schwerlich bei irgendeinem Kinde zu finden sein. Das ganz Außerordentliche ist aber niemals mit Bekanntem zu vergleichen, und die Kindheit Christi kann daher nicht mit gemeinem Maßstab gemessen werden. Man wird annehmen können, daß sein feines Gefühl durch jede Berührung der Außenwelt aufs tiefste verletzt wurde, und daß dieser oft wiederholte Schmerz, der jedesmal eine entsprechende Einwirkung des Geistes in der Seele hervorrufen mußte, schon frühe die tiefsten ahnungsvollen Gefühle in ihm weckte. Der Gegensatz dieser höhern Gefühle gegen die natürlichen Triebe, welche letztere bei ihm nicht gefehlt haben können, wird aber bei einem so beschaffenen Kinde als wirkliche Störung empfunden worden sein; und der Schmerz, mit dieser innern Stimme nicht im Einklang zu sein, muß gewiß schon sehr frühe die unangenehme Empfindung des nicht befriedigten Triebes überwogen haben. Täuschen wir uns darin nicht, so werden wir auch zuverlässig annehmen

---

da, und nahm da Unterschied in den Creaturen, was das Bessere oder Bösere, Edlere oder Unedlere wäre, und danach ward der äußere Mensch Christi gerichtet.

„Nun hat die geschaffene Seele des Menschen auch zwei Augen; das eine ist die Möglichkeit in die Ewigkeit zu sehen, das andere zu sehen in die Zeit und in die Creaturen. — Aber diese zwei Augen der Seele des Menschen mögen nicht miteinander ihr Werk üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß das linke aller seiner Werke sich entziehen, und sich enthalten, als ob es todt sei u. s. w.“

können, daß die kleinen Unarten und kindischen Anschläge ihn früher zur Erkenntniß des in ihm aufkeimenden Ungehorsams führten, als zur wirklichen Uebertretung; und auf der Schwelle umkehrend, ward ihm die einmal gemachte Erfahrung zum Schutz und Schirm gegen wiederholte Versuchung. Wir denken uns daher den Jesusknaben behaftet mit den kleinen Untugenden seines Alters, aber stets dieselben bekämpfend, und durch diesen Sieg stets inniger mit dem Höchsten verbunden, und stets zuversichtlicher auf seine allmächtige Beihülfe vertrauend.

Da wir nun wissen, daß eine sehr kräftige geistige Einwirkung, selbst wenn sie von Menschen ausgeübt wird, den Leidenden körperlich heilen, und seine Seele zu geistiger Genesung umstimmen kann, so werden wir nicht zweifeln können, daß die Kraft des Höchsten, wo sie in ganz außerordentlicher Weise den Menschen ergreift, und wo von diesem Geist entzündet, Christi felsenfester Glaube ihr entgegenkam, die etwa vorhandenen angeerbten Schwächen schnell überwinden und die vollkommene Harmonie seines geistigen und körperlichen Daseins herstellen wird. Eine Einwohnung des Geistes, wie wir sie in Christo denken müssen, ist schon an sich eine Aufhebung alles Mangelhaften, und eine Herstellung zur Ebenbildlichkeit Gottes; denn die Sünde entstand nur aus einem Ueberwiegen der stofflichen Kräfte über den Geist, und ihre Folgen können sich da nicht behaupten, wo der Geist, der selbst der Quell des Lebens ist, über die Materie herrschend geworden ist. Erkennen wir somit in Christo eine Neuschöpfung durch den Geist, so war die Ueberwindung der erbsündlichen Gebrechen, die ihm vermöge seiner Geburt doch in irgendeinem Maße zu Theil geworden sein mußten, die unausbleibliche Folge, und Christi That war es, die so gewordene gei-

stige Reinheit mit der Kraft seines Willens gegen jegliche Anfechtung zu behaupten.

So wuchs er nun heran im Gehorsam gegen seine Aeltern, und ward stark im Geist, voller Weisheit und Gottes Gnade war bei ihm.*) Seine Errettung von der Verfolgung ist nicht wunderbarer als die merkwürdige Erhaltung anderer bedeutender Männer in drohenden Gefahren, und im übrigen sind die Nachrichten über seine Jugend so dürftig, daß nur sein Erscheinen im Tempel als zwölfjähriger Knabe einiges Licht über seine Jugendentwickelung verbreitet. Hier trat er auf einmal lehrend auf, und solche Weisheit sprach aus ihm, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten staunend zuhörten. Mit seinem kindlichen Gemüthe und seinem nicht verbildeten durchdringenden Verstand sah er die Welt, sein und der Menschen Verhältniß zu Gott an, wie solches wirklich bestand, und sprach dieses sein innerstes Gefühl, seine lebendigste Ueberzeugung mit einfachen Worten aus. Dies mußte Menschen, wie die Schriftgelehrten damals waren, außerordentlich wundern, denn in ihrem grenzenlosen geistigen Hochmuth glaubten sie den Verstand allein zu besitzen, und hielten keinen andern Menschen für fähig, in ihre geheimnißvolle Lehre, in ihre Kreuz- und Winkelzüge einzudringen.

Christus nahm zu an Geist und Gnade, das wüßten wir, auch wenn es nicht in der Bibel stünde; denn wenn er ein Mensch war, so ist auch für ihn das Werden und die allmähliche Vervollkommnung unerlaßlich. Auch bedürfen wir, um das Göttliche vor einem Eingehen in den zeitlichen Werdeproceß zu bewahren, nicht der seltsamen Annahme einer Selbstentleerung oder Selbstbeschränkung der göttlichen Natur in

---

*) Luc. 2, 40. 48.

Christo, welche erst allmählich in die Wirklichkeit seines menschlichen Wesens mit eintrete, sobald diese letztere dafür empfänglich geworden sei. Alle vorhandenen Anlagen werden vielmehr durch die beständige Einwirkung des Geistes, wie auch bei andern Menschen, allmählich entwickelt worden sein, und eine besondere Personificirung des Geistes, der Christo zugehörte, ist durch die Einheit des Allwaltens Gottes ausgeschlossen.

Dieses allmähliche Fortschreiten in der Vervollkommnung war aber nicht ohne Gefahren, und wir wissen, daß er nicht ohne schwere Kämpfe zur geistigen Reife gelangte; denn je herrlicher und gewaltiger der Geist in ihm wirkte, desto drohender trat auch die Versuchung seinem empfänglichen Gemüthe nahe, und der Ausgang dieses Kampfes mußte dann für das ganze Leben entscheidend sein.

Es heißt in dem Evangelium, Christus sei in die Wüste gegangen, um dort zu beten und zu fasten, also um seinen Geist zu erhöhen und sich auf die Aufgabe seines Lebens vorzubereiten, welche ihm schon damals deutlich vorschwebte. Es schmerzte ihn, wenn er die Menschen immer tiefer in geistiges und leibliches Verderben versinken sah, wie sie sich in Unwissenheit und Kurzsichtigkeit gegenseitig an der Erreichung des ihnen vorgesteckten Zieles hinderten, wie sie Gott zu dienen meinten, indem sie einen mechanischen Formendienst gedankenlos herableierten, und in gelehrter Wortklauberei ihr Heil suchten. Er fühlte in seinem ahnungsvollen Geiste, daß Gott ihn mit Klarheit der Erkenntniß und mit gewaltiger Willenskraft ausgerüstet habe, damit er die Menschen aus ihrem Elende erretten sollte, und nahm diesen Beruf mit dem ganzen Ernst der Begeisterung hin. Gottes Willen zu erfüllen, war die einzige Richtschnur seines Handelns, das unverrückbare Ziel, welches

ihm stets in vollster Klarheit vorleuchtete; aber er sah auch mit prophetischem Auge die Schwierigkeiten und Hindernisse, die ihm die Verblendung und die Bosheit der Menschen entgegenstellen würden, riesengroß vor seinem Lebenswege sich aufthürmen; und wußte wohl, daß Undank, Schimpf und Hohn ertragen, ja, wenn es nicht anders sei, sein Leben selbst geopfert werden müsse, um den Menschen die höchste Wohlthat aufzunöthigen, die sie, verblendet durch die Herrschaft der Sünde, als ein hereinbrechendes Uebel bekämpften. — Auf der andern Seite war er sich seiner Kraft bewußt; er schaute in die Herzen der Menschen und errieth ihre geheimsten Gedanken; er wußte, daß er mit einem Blick den frechsten Feind unter seine Füße demüthigen könne; er war überzeugt, daß das Volk ihm als Helfer, Retter und Wunderthäter zujauchzen werde, und daß er statt Schmach und Mishandlung zu leiden, über den Erdkreis herrschen könne, wenn er seine Geisteskraft zu ehrgeizigen und herrschsüchtigen Zwecken misbrauchen wollte. Gewiß ward durch diese zwiefache Aussicht, die sich ihm am Scheidewege aufthat, seine Seele stürmisch bewegt; seine menschliche Natur empörte sich gegen die Gewalt, die sie erleiden sollte, und es mußte ein furchtbarer Kampf der höhern Pflicht gegen die ungebrochene Kraft der natürlichen Neigungen in seinem Innern entstehen. Durch Fasten und Beten war er geistig aufs höchste concentrirt, aber ebendadurch war auch die Macht der Sünde noch einmal aufs äußerste erregt. — Da nun, heißt es in der Schrift, trat der Satan zu ihm und versuchte ihn. — Aber Christus kämpfte und siegte, und der Böse wich von ihm eine Zeit lang. —

Auch diesen Vorgang, ohne welchen Christi wahrhaft menschliche Vervollkommnung nicht gedacht werden kann, weil

die Ueberwindung des Bösen durchaus seine eigene That sein mußte, will man nicht in seiner Einfachheit bestehen lassen. Christus durfte, wie man behauptet, als Erlöser der Menschheit und erhabenstes menschliches Urbild, nie einen innern Kampf gekämpft haben; denn jede Erinnerung an denselben und die leiseste Spur, die davon zurückgeblieben wäre, mußte eine beeinträchtigende Wirkung auf seine Entwickelung ausgeübt haben. — Dieser Anschauungsweise liegt indessen gewiß nur die Unmöglichkeit zu Grunde, sich von dem ungetrübten vollständigen Sieg über die bösen Neigungen eine Vorstellung zu machen, indem der Mensch, der so mit ungebrochener Gotteskraft kämpft und überwindet, eben damit über das gemein Menschliche hinausschreitet und den Maßstab unserer Erfahrung zerbricht. Das Bewußtsein des ungetrübten Sieges in Anfechtungen kann auf keine Weise der Entwickelung ein Gebrechen anhängen, sondern vielmehr nur das Ersteigen einer höhern Vergeistigungsstufe, und das Gefühl der innigern Vereinigung mit Gott enthalten. Denken wir uns im Gegentheil, daß jede Versuchung der Seele Christi fern geblieben sei, so fehlt auch jede Anregung, mithin auch jede Bedingung einer ethischen Entwickelung, und Christi menschliche Natur würde wieder zur unwahren Scheingestalt herabsinken.

Nach einer solchen Vorbereitung konnte nunmehr Christus vor der Oeffentlichkeit erscheinen und als Säemann durch die Welt gehen, um den Samen des göttlichen Wortes überall auszustreuen, und um das Senfkorn zu legen, aus dem der Baum] entstehen wird, unter dessen Zweigen alle Völker der Erde Schutz finden werden.

Ueber die Anmuth und bezaubernde Gewalt seiner Erscheinung, die seine ganze Umgebung empfand, ist es nicht nöthig etwas zu sagen; sie ist auf das ergreifendste in der Bibel ge-

schildert, und alle Beschreibungen, selbst wenn eine unbezweifelt echte vorhanden wäre, würden wenig beitragen können, um uns die sanfte Gewalt seiner Einfachheit, Natürlichkeit und Hoheit zu vergegenwärtigen.

Ueber die Natur seiner Lehre gibt die Bergpredigt vollkommenen Aufschluß, sollte sie auch nie in zusammenhängender Rede gehalten worden sein; und alle Gleichnisse und Ermahnungen, die er an die Seinen richtete, bezeugen es, daß Gottes Geist aus seinem Munde redete. Sehr falsch würde es aber sein, wollte man behaupten, die Lehre eines Sokrates oder Plato wäre der seinigen gleich. Gleichartig, wenn auch minder rein, muß wol jede Offenbarung sein, die durch den Mund der Auserwählten Gottes geht; und so mögen auch andere theil an jenen Ahnungen gehabt haben, aber nur wer frei von Sünde ist, kann wahrhaft belehren, indem er zugleich thut was er lehrt. Nur Christus konnte den Menschen beweisen, daß seine Lehren und Verheißungen wahr seien, indem sie an ihm und durch ihn an allen Gläubigen in Erfüllung gingen.

Der ausschließliche Inhalt seiner Lehre ist die Liebe, denn die Liebe ist die höchste Offenbarung des Göttlichen*); und die Liebe zu Gott ist nichts Anderes als die Liebe zu den

---

*) Nach Leibniz ist die Liebe die Freude an der Vollkommenheit anderer. — Eine Definition, der man gern beistimmen wird, wiewol das Christenthum auch da noch Liebe verlangt, wo nichts als Unvollkommenheit uns entgegentritt. — Nach Fichte ist die Liebe der Grundwille, welcher das sucht, was alle Menschen als ein ursprünglich Verwandtes ergänzen kann; wogegen der Einzelwille das davon Abweichende ist. —

Gewiß liegt in der Liebe sowol die eigene Ergänzungsbedürftigkeit, als auch das allgemeine Ergänzungsbedürfniß der menschlichen Gesammt-

Menschen. Wenn nun aber Christi Lehre vorschreibt, daß wir selbst diejenigen, die uns fluchen, und die uns verfolgen, in unsere Liebe einschließen und jedes Rachegefühl verbannen sollen, so scheint er ein Unmögliches zu fordern; denn das menschliche Herz ist doch einmal so beschaffen, das es nur das Liebenswürdige liebt. Um dies zu können, ist eine geistige Erhöhung erforderlich, die in der Mangelhaftigkeit der Menschen und selbst in der Verzerrung niedriger Leidenschaften noch den göttlichen Geist erkennt, der obgleich bis zur Unkenntlichkeit entstellt, alles Geschaffene durchdringt und auf unergründlichen Wegen seiner Bestimmung entgegenführt. Wem es klar geworden ist, daß in den meisten Menschen das Göttliche noch in unbewußten Tiefen schlummert, und daß sie gegen die Einwirkungen der materiellen Außenwelt ohne Widerstand sind, wird es auch begreifen, daß die Thaten der Menschen noch meistentheils einer blinden Naturnothwendigkeit unterworfen sind. Christus hatte sich mit so vollkommener Selbstentsagung dem Willen Gottes unterworfen, daß er am Kreuz noch ausrufen konnte: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun.“ Und zu dieser Erhabenheit des Göttlichen in Bewunderung aufblickend, können auch wir in unserer Schwachheit

---

heit; allein von einem Grundwillen können wir füglich nicht reden, da für einen solchen uns das Subject fehlen würde, und weil bei der Annahme eines solchen Grundwillens, die Fähigkeit des einzelnen Menschen wahrhaft zu lieben dadurch in Abrede gestellt werden würde. — Die Liebe ist nach unserer Ansicht der Zustand der Seele, in welchem sie in bewußter Weise von dem göttlichen Geist ergriffen und durchdrungen ist, sodaß derselbe den ganzen Menschen zum göttlichen Werkzeug umgestaltet, und auch nach außen aus ihm hervorleuchtet. Die Liebe, welche Christus verlangt, ist Versenkung in Gott, Einwohnung Gottes und vollständige Vergeistigung des irdischen Menschen; darum sagt er

uns so weit nähern, daß wir die Bestrafung Gott überlassen, denn für den Beleidigten ist das ihm widerfahrene Unrecht der Uebel größtes nicht; für den Thäter aber ist es die Schuld.

Ueber das Wesen Gottes lehrt Christus kein Wort, sondern alles, was er sagt, sind nur Gleichnisse und Gebote, welche uns über unser Verhältniß zu Gott aufklären sollen. Die Sprache der Menschen mit Gott ist das Gebet. Und wer die Erkenntniß Gottes sucht, dem sagt Christus: Gott ist ein Geist, ihr müßt ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.

Nichts war mehr geeignet, den Glauben an seine übernatürliche Abstammung zu erwecken, als die Wunder, welche Christus wirkte. Und diese Wunder, sagte man, die ein Mensch nicht verrichtet haben könnte, sind der unumstößliche Beweis, daß hier ein Gott in Menschengestalt erschienen ist. Die Wunder waren allerdings derart, daß sie über menschliche Kräfte hinausgingen, und nur durch Gott bewirkt sein konnten; deswegen sagt nun auch Christus, die Werke, die er thue, seien die Werke des Vaters. — In gleicher Weise werden wir nun auch sagen müssen, daß die Heilungen und Wunder, die von den Aposteln, und später immer in wiederkehrenden einzelnen Fällen bis in die neueste Zeit von Menschen verrichtet worden sind, in Wahrheit nicht ein Werk der Menschen, sondern ein Werk des Geistes Gottes genannt werden müssen, der solche durch Vermittelung der Menschen ausrichtete, ohne daß sie dabei ein anderes Verdienst geltend machen konnten, als ein gläu-

---

auch, Gott sei die Liebe selbst, denn die höchste Offenbarung des Geistes ist die Liebe, und somit offenbarte sich Gott durch Christum am höchsten, indem Christus aus Liebe zu den Menschen sein Leben ließ.

biges Gottvertrauen oder einen starken Willen bei Ausübung der ihnen verliehenen außerordentlichen Gaben bewiesen zu haben. Und wenn wir nun finden, daß Christus in seiner Heimat keine Zeichen thun konnte, weil der entgegenkommende Glaube fehlte, so sehen wir hierin die Bestätigung, daß das Wirken göttlicher Kräfte auch für ihn, wie für alle Menschen an bestimmte Bedingungen und Gesetze gebunden war. Für die Wunder, die Christus verrichtete, fehlt uns allerdings jede Vergleichung mit ähnlichem erfahrungsmäßig Vorhandenen; denn will man auch die Tochter Jairi und vielleicht auch noch den Jüngling zu Nain zu den Scheintodten zählen, so tritt uns doch in der Erweckung des Lazarus, wenn nämlich sich alles so zugetragen hat, wie es geschildert ist, eine That entgegen, die geradezu dem Verlaufe eines bekannten Naturprocesses zu widersprechen scheint. Allein wir finden überall so viel Wunderbares und Unerklärtes im gewöhnlichen Leben, daß es uns auch in diesem Falle nicht schwer werden kann, unergründete weil selten vorkommende Naturkräfte dabei thätig zu denken, welche deshalb keineswegs den naturgesetzlichen Zusammenhang aufhoben.

Wir kommen nun zu der Zeit, wo Christus sich am größten in der ganzen Stärke und Reinheit seines Gemüths und Glaubens zeigte, wo er in seiner ganzen Glorie vor unsern Blicken steht. Ich meine die Zeit seines Leidens und Sterbens. — Welch furchtbar entsetzlich harter Kampf muß das in Gethsemane gewesen sein, wo zum letzten male vor der Vollendung des großen Werkes die ganze menschliche Natur Christi mit aller Macht ankämpfte gegen seine Annahme des grausamen Endes, welches der Vater ihm bestimmt hatte. „Vater", sagte er, „ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir, doch nicht wie ich will, sondern wie du willst." — Er

vergoß Tropfen blutigen Schweißes. Zweifelhaft war er nicht über den zu befolgenden Weg, denn er wußte, was ihm bevorstand, und war bereit, den Willen des Vaters getreulich zu erfüllen, aber dennoch wurde es ihm schwer, sehr schwer, denn er war ja ein Mensch! — Sein Tod war einfach und natürlich. Die Naturereignisse, welche im Augenblick seines Hinscheidens allen Umstehenden solchen Schrecken einflößten, waren, wie wir es nennen würden, zufällig; aber richtig ausgedrückt, lag dies gewiß in der unbegreiflichen Combination Gottes. Gott sprach sinnbildlich zu den Menschen, denn das Licht, welches für sie bis dahin vergeblich geleuchtet hatte, verfinsterte sich vor ihren Augen und der Vorhang des Tempels zerriß, und was vorher verborgen war, wurde nun auf einmal den Menschen offenkundig, daß Jesus Christus war Gottes Sohn, gesandt zur Erlösung der Menschen.

So anziehend und rührend auch Christi Wiedererscheinen unter den Seinigen geschildert wird, so ist es nicht dieses Bild, welches die Christenheit in treuer Erinnerung aufbewahrt hat; nein, sie steht noch am Kreuze und betrauert den Gekreuzigten und kann nicht über den Tod hinauskommen. Was jenseit des Grabes ist, das verbirgt sich in tiefes Geheimniß vor den Blicken der Lebenden, und keine Vermuthung vermag den Schleier zu lüften, den Gott in seiner Weisheit darüber hingebreitet hat. Wie es möglich sei, daß Christus von den Todten auferstanden und gen Himmel gefahren sein könne, ist, solange wir hier auf Erden wandeln, nicht mit dem Verstand zu begreifen; aber ebenso wenig kann man irgendjemand die Berechtigung zugestehen, mit Gründen, die diesem Erdenleben entnommen sind, die Unmöglichkeit dieser ausführlich berichteten Begebenheiten zu beweisen. Wir kön-

nen glauben, ohne zu begreifen, und es ist ein beglückender Gedanke, den Menschen einer geistigen Verherrlichung nach dem Tode, derjenigen ähnlich, welche von Christo berichtet wird, fähig zu halten.

Den Zweifler, der von Auferstehung nichts wissen will und nur glauben will, was er gesehen hat, möchte ich doch fragen: Ob wir denn überhaupt durch die unablässigen Forschungen der Wissenschaft in den Stand gesetzt worden sind, den geringsten Aufschluß über den Zusammenhang von Geist und Körper zu geben? Sobald mir jemand erklären kann, was bei der Trennung des Leiblichen vom Geistigen eigentlich vorgeht, werde ich ihm die Fähigkeit zuerkennen, über die Auferstehungsfrage zu urtheilen, denn er wird sich alsdann im Besitze der Vorkenntnisse befinden, welche hierzu unerlaßlich sind. Solange man aber noch streitet, ob überhaupt das Leben in der Natur Erzeugniß einer Gotteskraft sei oder eine den Stoffverbindungen angehörende Fähigkeit, die sich ohne Zuthun höherer geistiger Einwirkung von selbst bethätigen müsse, bleibt alle Beurtheilung dessen, was sich nach Auflösung dieser geist-körperlichen Verbindung etwa zutragen kann oder nicht, eine unbegründete Vermuthung und ein unnützes Gerede. Durch die Sucht, alles zu erklären und zu erweisen, was über die Grenzen unsers Wissens hinausliegt, verwickelt man sich in Irrthümer, die immer mehr von dem Ziele abführen. Ich möchte hier an die Erfahrung erinnern, die man so oft mit Somnambulen gemacht hat, ohne sich dadurch für die Folge belehren zu lassen. Von solchen hört man oft wunderbare Dinge, Aufschlüsse und Wahrheiten, die wir selbst nie gefunden hätten. Will man nun aber ein Weiteres hören, als was sie ungefragt in der Unbefangenheit ihres Zustandes mittheilen, und dringen wir mit Fragen auf

sie ein, so erhalten wir fast immer, wenn auch zuweilen nach wiederholter Weigerung, eine Antwort — aber eine falsche, denn der Geist sagt nur, was er mittheilen darf, und wird die Frage dringender, so zerstört sie die Befähigung, geistige Eingebungen in ihrer Reinheit aufzunehmen, und es mischt sich in die göttliche Inspiration die Unruhe aufgeregter Seelenzustände. — Ganz ähnlich ist es nun auch im wachen Zustande; denn der Geist der Somnambulen ist derselbe Geist, der auch im bewußten Menschen wirkt, und was ihm auf diesem Wege zu Theil werden soll, das erhält er in Form einer Eingebung und wir sagen dann, es sei ihm etwas eingefallen, was gerade zur Lösung eines ihn beschäftigenden Problems von Nutzen sein werde. Solche Einfälle trügen selten und tragen durch ihre Einfachheit das unverkennbare Wahrzeichen ihres höhern Ursprungs an sich; wer aber durch Grübeln und Sinnen erreichen will, was ihm der Geist nicht auf unmittelbare Weise verleiht, der findet auch eine Lösung, aber eine falsche, und da die Männer der Wissenschaft sich selten mit dem Erreichbaren begnügen, so wimmelt es in allen theologischen und philosophischen Systemen von falschen Erklärungen, welche gleichwol als echtes Erzeugniß des Geistes aufgenommen zu werden verlangen.

So unergründlich die ersten Ursachen alles Daseins sind, so unerfaßlich ist auch alles Ende, und was über die Grenzen dieser Erscheinungswelt hinausliegt im Jenseits, gehört dem Glauben und der Ahnung. In diesem Gebiete findet aber recht eigentlich die Lehre von der Auferstehung und den letzten Dingen ihre Stelle. Und wenn wir, nicht verlangend wie einst Thomas, erst zu sehen und zu fühlen, auch ohne das an den Auferstandenen glauben, so wird uns der Abschied von diesem Leben leichter werden, und die Auferstehung

Christi wird uns ein Sinnbild unserer Nachfolge sein und eine Bekräftigung aller der Verheißungen, die Christus den Seinigen gegeben hat.

So aufgefaßt ist die Auferstehung und Verherrlichung des Erlösers zugleich eine Verherrlichung des geistigen Menschen, durch welche die Größe und Idealität menschlicher Bestimmung in einem verklärten Lichte erscheint, und indem wir an diesem Glauben festhalten, fürchten wir nicht die Wiederkehr der Ansicht, als sei nun doch durch dieses letzte Wunder die Wahrheit der menschlichen Natur Christi durch uns selbst vernichtet worden; denn wir müßten ebenso klein von Gott denken, als wir jetzt groß von der Bestimmung des Menschen denken, wenn der Triumph dieser gerechten Menschenseele über die irdische Materie uns in der Ueberzeugung irre machen sollte, daß eine Vereinigung des höchsten Gottes mit einem menschlichen Wesen zu einer Person undenkbar sei. Wir vertrauen zuversichtlich auf die erhabene Bestimmung des Menschen, der nach dem Vorgange Christi von Stufe zu Stufe, von Vollendung zu Vollendung steigen wird, und dessen Vervollkommnungsfähigkeit kein Ende haben wird. Derjenige, welcher einsieht, daß unser irdisches Leben nur ein Verwandlungsproceß ist, in welchem das läuternde Feuer der Trübsal das Bildungsfähige in uns zur geistigen Frucht heranreifen soll, wird in der Auferstehung des Herrn nicht ein haarsträubendes Wunder, sondern nur die frohe Bestätigung finden, daß, wo einmal ein geistiges Einzelleben entzündet worden ist, dasselbe auch durch das Zerfallen der Materie nicht mehr verlöschen kann, sondern in andern Daseinssphären einer höhern Bestimmung entgegeneilt.

Blicken wir nun zurück auf das Gesammtbild, welches ich von Christo entworfen habe, welches aber keinen Anspruch darauf macht, das Großartigste und Erhabenste, welches je in die Welt gekommen ist, in befriedigender Weise zu schildern, sondern nur einzelne wichtige Gesichtspunkte hervorheben will, so wird man gestehen müssen, daß alles, was von Christo gesagt worden ist, einfach und natürlich aus Bekanntem entwickelt worden ist, daß hier keine gezwungene Erklärung des an sich Wunderbaren, dem menschlichen Verstande Unfaßlichen, versucht worden ist, und daß wir in keinem Augenblicke mit der Anforderung in Widerspruch geriethen, die wir an die Wahrheit seines Menschenthums zu machen uns gedrungen fühlten. Ist nun im Bisherigen ein besonderer Nachdruck darauf gelegt worden, daß Christus ein wahrer und wirklicher Mensch war, so wird aus unserer Darstellung ebenso wol hervorgehen, daß in ihm das Göttliche in erhabenster Reinheit wohnte, und ihn dadurch zu einem wahrhaft übermenschlichen Wesen erhob. Christus, der reine und vollkommene Mensch, der durch die Kraft des Geistes ohne Sünde war, und so innig in Gehorsam und Liebe mit Gott geeinigt war, daß Gottes Weisheit aus ihm sprach und daß Gott erstaunliche Werke durch ihn that; Christus, der treu bis in den Tod sein übermenschliches Werk vollbrachte, der das schmählichste Ende erlitt aus göttlicher Liebe zu den Menschen, und der uns die Versicherung hinterließ, daß der Tod des Frommen nur ein Erwachen zu seliger Gemeinschaft mit Gott ist; dieser Christus ist größer, erhabener, verständlicher, beglückender für uns als eine göttliche Menschwerdung, bei welcher das Menschliche nur als eine Hülle und ein Schein betrachtet wird. Wenn es die freiwillige, das ganze Leben ausfüllende

That Christi war, ohne Eigenwillen die Eingebungen des Geistes auszuführen, so wird man nicht behaupten können, daß dies dem Erfolge nach mit der andern Vorstellung auf dasselbe hinauslaufe, wonach Gott, Menschengestalt annehmend, unter den Sterblichen umherwandelte, es wird vielmehr, wenngleich nichts als Göttliches die Seele Christi bewegte, die Einwohnung Gottes dahin zu beschränken sein, daß so viel Göttliches, als ein Mensch überhaupt zu fassen und sich anzueignen vermag, in Christo angetroffen wurde.

Von selbst fällt nun der Einwurf hinweg, daß ein Mensch, in der Sündengemeinschaft geboren, zur That der Erlösung unfähig sein müsse, weil er zuvor, ehe er andere erlösen könne, sich selbst zu erlösen hätte; denn Christus, der Neugeschaffene im Geiste, war durch die Kraft des Göttlichen, das in ihm wirkte, selbst frei von Sünden und jeglichem hemmenden Einfluß des Körpers enthoben, und so wirkte Gott durch ihn, was ein Mensch aus eigenen Kräften nicht vermocht hätte, und Christi freie That war es daher, der Mittler oder Vermittler dieser Gotteskraft zu sein, durch welche die Gläubigen an Leib und Seele geheilt und befreit von der Herrschaft der Materie, in die Wiedervereinigung mit Gott eintreten konnten. Begreifen wir so die Erlösung als eine Befreiung des ganzen Menschen von der Oberherrschaft irdischer Einwirkungen, so muß, worauf ich an einer andern Stelle zurückkommen werde, diese Umwandelung nicht allein in einer geistigen, sondern auch in einer körperlichen Wirkung bestehen, da bei der zusammengesetzten Beschaffenheit der menschlichen Natur das eine ohne das andere stets ohne Erfolg bleiben würde.

Hieraus geht nun hervor, wenn überhaupt noch heutigen Tages von einer Erlösung durch Christum geredet werden

kann, daß der Glaube an den geschichtlichen Hergang der Thaten Christi noch nicht genügt, um ähnliche Wirkungen wie damals hervorzubringen, sondern dieselbe Gotteskraft, die von dem Erlöser ausging, muß fort und fort, von Geschlecht zu Geschlecht bis auf die heutigen Christen durch den Geist, der in der Christenheit lebt, überliefert worden sein. Nur diejenigen, die eine solche Wirkung an sich selbst empfinden, indem sie sich in das Leben und Leiden Christi vertiefen, und die ganze Erhabenheit seiner Erscheinung und seiner Lehre in sich aufnehmen, nehmen theil an der Erlösung. Die erlösende Kraft erweist sich also hier als eine geistige, da sie durch geistige Uebertragung in den neu heranwachsenden Generationen fortwirkt, und ohne direct auf den Körper einzuwirken, eine Umgestaltung des ganzen Menschen bewirkt.

Soll dagegen behauptet werden, daß schon der Glaube allein an den geschichtlichen Christus erlösende Kraft habe, so wäre dies ein ebenso unerklärbares Wunder, als die stellvertretende Genugthuung, welche nach der Ansicht der strengern Kirchenlehrer auf den Tod des Erlösers bezogen wird, und welche dahin gedeutet wird, als habe Christus die Sündenschuld der ganzen Menschheit im Tode gebüßt, wir aber seien dadurch frei von Strafe. Allerdings hat Christus in der Berührung mit der sündlichen Menschheit schwer und unverschuldet gelitten, und die Uebel, die andere heraufbeschworen hatten, hat er für sie getragen; denn im Moment seines Leidens und Sterbens war die Gewalt der Sünde am höchsten gegen ihn aufgereizt, und er hat somit die ganze Wucht menschlicher Bosheit auf sich genommen, um den Seinigen das Beispiel des Gehorsams bis in den Tod zu geben und ihnen dadurch die er-

lösende Kraft der Ueberzeugung mitzutheilen. Wie aber dadurch, daß er sich freiwillig zum Opfer brachte und für seine Freunde das Leben ließ, für alle diejenigen, die sich Christen nennen, das Schuldbewußtsein aufgehoben sein sollte, welches doch neben den äußern Uebeln die Strafe der Sünde genannt werden muß, ist auf keine Weise einzusehen. Denn ein jeder trägt sein Schuldbewußtsein allein und kann es keinem andern abnehmen noch übertragen, da die Stimme des Gewissens im eigenen Innern niemand anders hörbar ist. Könnte man eine Schuld übertragen, so hörte sie auf Schuldbewußtsein zu sein, und es ist daher einleuchtend, daß dieses Bewußtsein nur durch einen Vorgang im eigenen Innern ausgelöscht und getilgt werden kann, und daß ferner, wie diese Lehre anzunehmen scheint, der innere Widerspruch, welcher in ihr enthalten ist, durch die Kraft eines von außen einwirkenden Wunders nicht aufgehoben werden kann. Ebenso unwürdig und unvereinbar mit der christlichen Vorstellung von Gott als dem allliebenden Vater, muß uns auch die Lehre von der Versöhnung Gottes durch den unschuldigen Tod des einen Gerechten erscheinen. Diese Worte, die man so oft gedankenlos nachsprechen hört, verdienen doch wol eine ernstere Prüfung, und es sei mir erlaubt, um meinen Standpunkt zu der Lehre von der Versöhnung in wenigen Worten anzudeuten, mich eines Gleichnisses zu bedienen.

Wenn ein Wanderer sich fern von der Heimat in unbekannter Gegend verirrt hat, sodaß er die rechte Richtung nicht mehr zu finden weiß, und es begegnet ihm ein des Weges Kundiger, der sich menschenfreundlich seiner erbarmen will, so spricht der Verirrte nicht zu ihm: Herr, ich weiß den rechten Pfad nicht zu finden, der Tag sinkt schon zur Neige, und wenn die Nacht kommt, so muß ich elendiglich in

dieser Einöde verderben, nimm mich doch auf deine Schultern und trage mich sanft über Berg und Thal der Heimat zu, bis du athemlos unter der Last zusammensinkst und den Geist aufgibst — dann bin ich gerettet und kann ohne Mühe in die offene Thür eingehen! — Nein, sondern er wird sehr froh sein, wenn der Retter in der Noth ihm sein Licht und seinen Stab und seinen Compaß gibt, damit er auch in der Nacht seine Wanderung fortsetzen könne und den rechten Weg nicht verliere. Und spricht jener dann zu ihm: ich werde den Weg, den du zu wandeln hast, dir zeigen, ich werde vor dir hergehen und alles dort zu deiner Aufnahme bereiten; aber sieh dich vor, der Pfad ist schmal und er geht über steile Berge und Thäler, durch Dornen und schauerliche Abgründe, und du kannst nicht wie ich, der ich des Weges kundig bin, mit leichtem Fuß über Schluchten und schäumende Gewässer dahinschreiten, Felsen erklimmen und über Abgründe schweben. Du mußt erst leise und behutsam deine Füße an den rauhen Pfad gewöhnen und mühsam hinanklimmen; so wirst du endlich ankommen und mit tausend Freuden von den Deinigen empfangen werden. — Dann wird der Wanderer gewiß mit Thränen der Dankbarkeit seiner Anleitung folgen.

Und wir, die wir ausgerüstet sind mit dem Licht des Evangeliums, mit dem Stabe des Gebets und dem Compaß der innern Geistesstimme, sollten wir da nicht auch muthig die Wanderung antreten und ihm folgen, der unser Retter ist, und ohne den wir Kinder des Todes wären? Oder sollen wir unbekümmert um den Ausgang uns von der Finsterniß umfangen lassen und in die Dornen und in die Abgründe taumeln, darauf zählend, daß uns einer mit starken Armen emportragen wird, um uns dort niederzusetzen, wo Freude und Jubel unserer wartet?! —

Man muß gestehen, daß die Art, wie man gewöhnlich die That der Erlösung erklärt, oder vielmehr ohne Erklärung unserm Glauben aufzunöthigen sucht, sehr wenig befriedigen kann. Das Erlösungswerk Christi war mit seinem Tode nicht vollendet, und kann auch nicht in einem geheimnißvoll unerklärlichen Vorgange enthalten sein, der sich vor achtzehnhundert Jahren ereignete, sondern es muß sich dasselbe noch heute in dem Gemüthe des Erlösung Suchenden stets aufs neue ereignen. Der lebendige Glaube, das heißt die Gewißheit, die wir in unserm Innern haben, daß das, was Christus durch Wort und That und Beispiel gelehrt hat, wahr sei, die Ueberzeugung, daß Gott allgegenwärtig auch in uns, wie in Christo wirken könne und uns mit seiner Gnade beistehen wird — dieser Glaube ist allerdings der Anfang unserer Erlösung. Er kann aber, da er selbst eine Gabe des Geistes ist, ursprünglich nur durch eine Einwirkung Gottes entstanden sein, die, wenn auch in den meisten Fällen fast unbewußt, doch in einigen wenigen sich als plötzliche Erleuchtung und Umwandelung des Gemüths ankündigt.*) Nicht alle werden von dem Strahl der göttlichen Wahrheit so urplötzlich getroffen, wie einst Paulus auf dem Wege nach Damascus; aber alle, in denen sich eine Bekehrung zu Gott ereignet, erfahren diese Mahnung der innern Geistesstimme, wenn auch nur leise und in Momenten heftiger Gemüthserregung, und ohne eine solche Erweckung würde selbst die Heilige Schrift ein verschlossenes Buch für sie bleiben.

Man kann daher wol sagen, daß der Glaube an Christum, d. h. die aufrichtige Buße und Umkehr zur Nachfolge

---

*) Ev. Joh. 6, 44: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat.“

Christi auch heute noch die Menschheit erlöst, und daß Christus selbst diese Erneuerung des Menschen hervorbringt. Aber ohne die göttliche Stimme in unserm Innern, die wir als das sehr geschmälerte Erbtheil aus der einstigen Urvollkommenheit der ersten Menschen ansehen müssen, könnte weder Glaube an die erlösende Kraft Christi noch religiöse Erweckung durch Schrift und Lehre gedacht werden, und für diejenigen, die Gott in den Tiefen des eigenen Geistes noch nicht gefunden haben, ist Christus vergeblich gestorben.

Mystisch ist dabei nicht die Aneignung von Christi Person und Lehre durch den Glauben, denn dafür ist jedes unverdorbene Gemüth empfänglich; wol aber ist mystisch die unbewußt durch Gottes Einwirkung sich ereignende Zunahme an geistiger Kraft, die das Werk des Glaubens ist. Und daß ohne directe Einwirkung Gottes die Erlösung nicht gedacht werden kann, lehrt Christus selbst, indem er die Seinigen anweist zu beten: „Vater, erlöse uns von dem Bösen.“

Der Logos.

Um das Verhältniß Gottes zur Welt und seine Einwirkung auf dieselbe einer Betrachtung zu unterwerfen, erscheint es uns ganz geeignet, das erste Kapitel des Johannes-Evangeliums zur Hand zu nehmen und an die einzelnen Sätze desselben anreihend, die verschiedenen Vervollkommnungsstufen alles Geschaffenen in ihrer Beziehung zum Urgeiste zu betrachten.

Man ist gewohnt, den Eingang dieses Evangeliums als in innigem Zusammenhange mit der Lehre von der Person Christi stehend zu betrachten. Man behandelt diese Eingangsworte als Fundament derselben, findet in ihnen den Hauptbeweis der Göttlichkeit Christi und bemüht sich sogar, an der Hand dieser kurzen und wegen der bildlichen Ausdrucksweise vielleicht etwas dunkeln Andeutungen, in das Wesen Gottes selbst einzudringen und hier eine Unterscheidung zu entdecken, die das absolut untheilbare höchste Wesen in einen ruhenden, sich selbst genügenden Gott und in einen

nach außen wirkenden Gott zerspaltet. Für uns kann eine solche Unterscheidung schon deshalb kein Gegenstand der Untersuchung sein, da wir bereits anerkannt haben, daß Gottes Wesen für Menschen durchaus unbegreiflich ist und daß es folglich nicht in der Absicht des Höchsten liegen konnte, uns eine geheimnißvolle Offenbarung zu geben, deren Inhalt uns bis an das Ende der Welt ein todter Buchstabe bleiben müßte. Daß bei solchen Bibelstellen, wo es sich um Erklärung dunkler Ausdrücke handelt, die gelehrte Forschung ganz an ihrem Orte ist, geben wir gern zu und erkennen ihre Leistungen an, soweit es sich um Worterklärungen und historische Entwickelung der Zeitanschauungen handelt; schwerer dürfte es wol zu entscheiden sein, ob nicht ein reines, kindliches, geistig gewecktes Gemüth auch Stellen wie die hier in Rede stehende ohne gelehrte Beihülfe verstehen könne, denn es handelt sich darum, Gleichnisse, welche das dem Verstande Unerfaßliche ahnungsvoll schildern, mit richtigem Takt in eine dem eigenen Fassungsvermögen verständliche Sprache zu übersetzen, ein Geschäft, das dem einfältig Gläubigen in Augenblicken der Inspiration besser gelingt als dem vielwissenden Verstandesmenschen. Wie dem aber auch sei, ich werde mit möglichster Unbefangenheit an die Prüfung dieser merkwürdigen Worte gehen, und sollte meine Darstellung in vielen Stücken von der hergebrachten Erklärungsweise abweichen, so bin ich mir doch wenigstens bewußt, das Fremdartige nicht absichtlich gesucht und gewollt zu haben. Ich weiß nicht, ob ich es Glück oder Unglück nennen soll, wenn ich zwischen Strenggläubigen und Rationalisten eine Art von Mittelstellung einnehme, die keinen von beiden befriedigen wird, die aber keineswegs ein Hin- und Herschwanken zwischen beiden genannt werden kann, weil das Fundament, auf welchem sie erbaut

ist, die Auszeichnung genießt, von beiden Parteien verworfen zu werden. Betrachten wir nun die einfachen und doch so inhaltschweren Sätze, wie sie Johannes aneinanderreiht.

„Im Anfang war das Wort.“ — „Hier stock' ich schon“, läßt Goethe seinen Faust ausrufen, „wer hilft mir weiter fort? Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen; ich muß es anders übersetzen, wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin“ u. s. w.

Ganz ähnlich wird es uns auch ergehen, wenn wir beim Worte stehen bleiben, denn wenn auch im Worte ideell schon eine Welt geschaffener Dinge enthalten ist, so fehlt doch dem Worte die Kraft, um den Gedanken in greifbare Wirklichkeit zu übersetzen. War es denn aber, müssen wir billig fragen, auch die Aufgabe des Evangelisten, die Thaten Gottes mit menschlichen Worten zu beschreiben und uns Sterbliche ein Geheimniß blicken zu lassen, vor dessen Größe wir vergehen müßten, wenn wir es schauten? Wer sich im Geiste gedrungen fühlt, das Uebermenschliche zu schildern, nimmt Gleichnisse aus dem Erdenleben, denn für das Sein und Wirken Gottes hat die Sprache keinen Ausdruck. Das „Wort“ ist aber ein treffendes Bild für das Schaffen Gottes, und unsere Rede, die Geistiges unmittelbar in sinnlich wahrnehmbare Worte verwandelt, ist ein menschliches Schaffen, eine Nachbildung der göttlichen Schöpfungsthätigkeit. Deshalb können wir die Uebersetzung des Logos als „Wort“ schon annehmen, wenn auch die umfassende Bedeutung des griechischen Logos durch das „Wort“ nur unvollkommen verdeutlicht werden kann. Johannes fand diesen Ausdruck bezeichnend genug und gebrauchte ihn in der herkömmlichen Bedeutung, wie schon lange vor ihm die Alexandrinische Philosophie ihn gebraucht hatte; er war aber keineswegs an den-

selben gebunden, denn um den nämlichen Gedanken auszudrücken, redet er gleich darauf von dem Licht, welches in die Finsterniß gekommen ist. Nachdem wir aber wissen, daß hier von einem philosophischen Schulbegriff die Rede ist, den Johannes sich zu eigen machte, fällt alsobald der Schleier des Mysteriums; das „Wort", das in wahrer Vergötterung verehrt wurde, wird wieder, was es war, zu einem symbolischen Ausdruck, und bei den Fortschritten der Wissenschaft ist es heutzutage nicht schwer, seine wahre Bedeutung nachzuweisen und ihn des mystischen Zaubers zu entkleiden, den er auf die religiösen Gemüther übt. Die erstaunliche Wirkung, die dieser geisterbannende Logos jahrhundertelang auf die Hörer ausgeübt hat, wenn es wie eine magische Zauberformel tönte: „Im Anfang war das Wort", und wenn die Christenheit diese seltsame Formel als den Inbegriff geheimnißvoller Weisheit betrachtend, bei Nennung dieses Wortes die Knie in den Staub beugte — diese Wirkung, die auf unheilvolle Weise die Klarheit der göttlichen Offenbarung verdüsterte, muß verschwinden, sobald es anerkannt ist, daß diese Worte als Worte nicht schon eine übermenschliche Kraft und Weihe in sich enthalten.

Unter den Philosophen der Alexandrinischen Schule, welche sich mit der Logoslehre beschäftigt haben, ist derjenige, der uns den besten Aufschluß über die Bedeutung des Logos ertheilen kann, Philo, ein Jude, der etwas vor Christo lebte und noch theilweise sein Zeitgenosse war. Dieser, obgleich strenger Jude, war der Platonischen Philosophie zugethan und suchte, wie dies seine uns hinterlassenen Werke beweisen, die jüdischen Vorstellungen mit den Platonischen Lehren zu versöhnen. Natürlich konnte dies nur unvollkommen gelingen und es blieb, so sehr man auch die Fähigkeiten und

den hohen geistigen Aufschwung dieses Philosophen bewundern muß, eine gewisse Unsicherheit des Ausdrucks, verbunden mit häufigen Widersprüchen und Begriffsverwechselungen in seiner Darstellung, die ihm in neuerer Zeit eine ungünstigere Beurtheilung zugezogen haben, als es seine Leistungen in Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, in denen er lebte, wol verdienen möchten.

Die Bedeutungen, welche der Logos im gewöhnlichen Leben hatte, sind entweder Wort, Sprache, Rede oder Vernunft, Verstand. — Diesen menschlichen Begriff trägt nun Philo auf Gott über, und in dieser Anwendung hat der Logos nach Gfrörer eine Menge verschiedenartiger Bedeutungen.

Zuerst unterscheidet er in Gott einen doppelten Logos, ähnlich wie im Menschen. Er nennt ihn den Ort der Ideen, den Verstand Gottes, den Umfang aller göttlichen Urbilder, (die Idee der Ideen des Plato). Alsdann aber auch ist der göttliche Logos, der die wirklichen Kräfte der sichtbaren Welt umfaßt, die weltbildende Idee. Er durchdringt als das Allgemeinste alles, scheidet aber auch alles in Gattungen und Arten, weil die Verschiedenheit in den Dingen blos durch das Maß gemessen werden kann, welches der Logos ihnen ertheilt, oder weil sie blos durch das entstanden sind, was zur Uridee hinzukam. Er ist die schöpferische Ideenkraft, das Weltsiegel, welches der Materie aufgedrückt wird, wobei indessen die Frage entsteht, die von ihm nicht durchgreifend beantwortet wird: Ob die schöpferische Idee die Geschöpfe nach Art und Gattung unmittelbar hervorbringt, oder ob der Logos als formgebende Idee gewissermaßen in die präexistirende Materie hineingebildet erscheint.

Er erschafft und zertheilt aber nicht nur in das Mannichfaltige, sondern er ist auch das allumfassende, allvereinigende

Princip, das Weltband, die Kette der Wesen, die Harmonie des Weltalls, und als solche auch das Welt- und Naturgesetz.

Ferner ist der Logos die der Welt inwohnende erhaltende Kraft, die allerfüllende Kraft, die allgemeine Vernunft, die sich in der Gesetzmäßigkeit ausspricht, also auch die Weltregierung und Vorsehung.

Dann auf das geistige Princip übergehend, welches in den Creaturen unbewußt wirksam ist, im Menschen aber zum Bewußtsein kommt, nennt er den Logos einen Strom, der die ganze Welt mit Seligkeit, namentlich aber die Menschen mit Weisheit erfülle. Der Logos ist die Nahrung der Seele, da, wo reine unverdorbene Seelen ihm den Eingang gestatten, er zeigt sich nur da, wo Bosheit und Leidenschaft fern sind. Auch ist er der Wächter der Tugend, das Gewissen, welches in die Seele herabgesendet wird. Als Gewissen wird er auch manchmal gleichbedeutend gebraucht mit dem Paraklet (dem Beistand, Tröster); auch der Weisheit, welche das Ebenbild Gottes im Menschen ist, wird der Logos gleichgestellt, während der Heilige Geist (auch eine Bedeutung des Logos) mehr als die prophetische Gabe genommen wird.

Endlich scheint Philo auch anzunehmen, daß der Logos in sichtbarer Gestalt den Menschen erscheinen könne. So die Engelserscheinungen bei Abraham, Jakob und Moses, welche er als Offenbarungen Gottes ansieht.

Nach Gfrörer soll zu dieser Zeit die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen schon längst in Palästina verbreitet gewesen sein, und daß nun die Vorstellung von diesem Mittelwesen mit dem Logos zusammengefallen sei, dafür hat er etwa folgende Gründe: Nach Platonischen Begriffen ist Gott die Weltseele, die als

Uridee in allem wirkt. Die jüdische Offenbarung verlangte dagegen einen im Himmel thronenden Gott, der nicht in unmittelbare Berührung mit der Erde kommen könne, denn die Vorstellung von der Unreinheit der Materie gestattete nicht die Einmischung des Höchsten in die Endlichkeit. Darum übertrug man die Platonischen Begriffe von dem Wirken des göttlichen Geistes nicht auf den höchsten unerreichbaren, von der Welt geschiedenen Gott, sondern auf ein großes Mittelwesen, dem man bald den Namen der Weisheit (Sophia), welcher im Alten Testamente auftritt, bald den Namen Logos ertheilte. So wurde der Logos das innerliche Licht der Geister, Quell der Begeisterung und alles Guten in den Seelen, das diese als abgefallen und in unreine Leiber versunken nicht aus sich selbst schöpfen konnten. Nichtsdestoweniger verblieb er zugleich Person, denn er mußte in den Urzeiten des jüdischen Volks persönlich aufgetreten sein. Und so erhielt er eine Reihe mystischer Namen, die der Offenbarung entlehnt waren; man nannte ihn Hohenpriester der Welt, des Volkes Mittler, Paraklet, Erzengel, zweiten Gott.

Im Zweifel, ob hier der Logos vorzugsweise als unpersönlicher Begriff angesehen werden könne, oder ob bei dem beständigen Hin- und Herschwanken in der Anwendung dieses Worts die Vorstellung einer Personification als das Vorwaltende anzusehen sei, entscheiden sich die meisten Erklärer des Philo für die erstere Ansicht, indem Philo selbst meistentheils den Thatsachen eine allegorische Bedeutung zu geben bemüht ist, und die Erscheinungen des Logos als Person sorgfältig in bloße Begriffe wieder aufzulösen weiß.

Aus der Summe aller der einzelnen Bedeutungen des Logos wird demnach mit vollkommener Sicherheit der Schluß zu ziehen sein, daß unter Logos allemal „der Geist Gottes

als wirkender und schaffender zu verstehen sei, im Gegensatz gegen den ewig ruhenden, unveränderlichen über der Welt stehenden Gott", und es ist deshalb, und gewiß mit vollkommenem Recht, als der Grundgedanke Philo's angenommen worden: Gott durchdringe und erfülle alles, sei aber doch von allem ganz verschieden. — Wäre dieser Grundgedanke mit einiger Folgerichtigkeit durchgeführt, dann würde ihn niemand des Pantheismus und ebenso wenig des einseitig jüdischen Theismus beschuldigen; sondern man würde finden, daß er sich auf überraschende Weise der christlichen Anschauung genähert habe; allein er schwankt nicht allein zwischen Platonismus und Judenthum, sondern zieht in den Kreis seiner Betrachtungen auch Pythagoräische Lehren und andere fremdartige Vorstellungen mit hinein, und so entsteht eine dritte Lehre, die störend zwischen die schon vorhandenen tritt, ohne den Zwiespalt zwischen beiden zu vermitteln.

Die Frage, ob die Logoslehre des Neuen Testaments in irgendeinem Zusammenhange mit der Philonischen stehe, muß hier einer kurzen Erörterung unterworfen werden, denn es wird von den Verfechtern streng kirchlicher Lehre behauptet, die Offenbarungen der Heiligen Schrift könnten nichts von Menschen Erdachtes erborgt haben. Alles, was in diesen Büchern stehe, sei unmittelbare Eingebung des Höchsten und enthalte Wahrheiten, die kein sterbliches Ohr je gehört habe. Zur Beantwortung dieser Frage erinnere ich vorerst an das, was ich bei Gelegenheit der Inspirationsfrage der Heiligen Bücher gesagt habe, dann aber möchte ich doch jedem unbefangen Urtheilenden zu bedenken geben, ob wir überhaupt irgendeine göttliche Offenbarung verstehen könnten, wenn sie nicht in der Sprache der Menschen zu uns käme und an Vorstellungen anknüpfte, die unserer Anschauung geläufig sind. Nur das

Wort, das ich verstehe und soweit ich es verstehe, ist mir ein lebendiges Wort, eine Offenbarung des lebendigen Gottes; das Uebrige könnte in Hieroglyphen geschrieben sein, es würde für mich keinen Unterschied machen. Damit will ich jedoch nicht sagen, daß alles zu verwerfen ist, was man nicht fassen und begreifen kann; denn sobald ich weiß, daß andere darin göttliche Wahrheit, Aufklärung ihrer Zweifel, Trost für ihre beunruhigte Seele gefunden haben, gehe ich in gläubiger Ehrfurcht einstweilen daran vorüber, in der Hoffnung, es dereinst verstehen zu lernen.

Man hat geglaubt, die Lehren des Alexandriners Philo in einzelnen Spuren bis nach Palästina verfolgen zu können. Bei den Therapeuthen, welche gewöhnlich als das erste Auftauchen von Klosterbrüderschaften angeführt werden, wollte man Anklänge an diese Ideen gefunden haben, ebenso bei der Sekte der Essäer, welche zu Christi Zeiten blühte; allein beides ist nicht nachgewiesen und beruht auf sehr unsichern Vermuthungen. Sollte aber nicht Johannes, der doch jedenfalls zu der gebildeten Klasse gehörte, die hervorragendste philosophische Lehre der damaligen Zeit gekannt haben, die von Alexandrien aus durch die gelehrten Schulen in alle Welt verbreitet wurden? Wir sehen nicht ein, welche Schwierigkeit dieser Annahme entgegentreten sollte. Aber setzen wir den Fall, Johannes habe gar nichts von der Logoslehre der Alexandriner gewußt; ist es dann weniger wahrscheinlich, daß er einen ähnlichen Gedanken gedacht haben könne? Für das Wehen des Geistes, der überall derselbe ist, bildet die Entfernung kein Hinderniß, und der geistige Funke kann ebenso gut in Aegypten zünden als im jüdischen Lande, und hier und dort denselben Gedanken erwecken, wenn die Vorsehung es an der Zeit hält. Haben nicht Kopernicus und Galilei

zu gleicher Zeit dasselbe gefunden? Ist nicht dieselbe Entdeckung von Leibniz und von Newton zugleich gemacht worden? Weist nicht das Innenleben unsers unbewußten Geistes den merkwürdigsten Zusammenhang der Geister nach, die unbegreiflichste Berührung geistiger Ideen, deren Mittheilungswege wir nicht kennen? Warum ist bis zum 19. Jahrhundert niemand auf den Gedanken gekommen, den Dampf zu Reisen und die Elektricität zur Correspondenz zu gebrauchen? Vielleicht ein zufälliges Zusammentreffen von Umständen, was zu diesen Erfindungen Veranlassung gab? — Zufall ist die nichtssagende Ausrede der Gedankenlosen! Einen Zufall gibt es nicht, wo man an Gottes Walten glaubt, und kein Gedanke kommt vor der Zeit dem Menschen in die Seele, die Gott für diesen Gedanken aufbewahrt hatte. Dem Walten des Geistes gegenüber ist der Mensch vollkommen machtlos, denn wir könnten auch nicht einen einzigen Gedanken denken, wenn ihn der Geist uns nicht zur selbigen Stunde eingäbe.

Wir wollen aber auch auf diesen geheimnißvollen Verband der Geister, den wir früher kennen gelernt haben, kein größeres Gewicht legen, als man demselben verständigerweise zugestehen muß, wiewol bei hochbegeisterten Naturen, wie solche doch Johannes zweifellos gewesen ist, die Vermuthung für ein geistiges Schauen auch in die Ferne und für eine Berührung durch gleichgestimmte Geister sehr an Bestand gewinnt; wir wollen vielmehr einfach fragen, ob nicht noch andere weit handgreiflichere Berührungspunkte zwischen beiden Männern bestanden, deren Vorhandensein für jedermann unbestreitbar sein muß? — Und hier finden wir sogleich bei näherer Prüfung die Bestätigung für unsere Vermuthung. Denn Johannes sowol als Philo kannten doch wol die Bücher des Alten Testaments, und unter diesen gewiß die neuern

besser, als wir sie heute verstehen. Daß ihnen das Buch des Siraciden und das Buch der Weisheit sehr geläufig waren, dafür sprechen wenigstens bei Philo eine große Anzahl von Stellen, und was im Alten Testamente von der Sophia ausgesagt wird, das nimmt auch der Philonische Logos in Anspruch, indem die Weisheit mit dem Logos als gleichbedeutend gebraucht wird. Wenn nun Johannes in griechischer Sprache schreibt, so muß er doch sicherlich die Vieldeutigkeit des Wortes „Logos" gekannt haben, welches durch das gesprochene Wort nicht erschöpfend übersetzt werden kann, sondern manchmal den ganzen Umfang der Ideen bedeutet, also den Geist selbst. Hat aber der Logos des Neuen Testaments die letztere Bedeutung, so ist er innigst verwandt mit der Sophia des Alten Bundes, d. h. er ist der Geist Gottes, wie er als schaffender, belebender, erhaltender, überhaupt als wirkender in den Dingen der Schöpfung und in den belebten Creaturen thätig ist, denn nach dem Ausspruch der Bibel ist die Weisheit nicht blos bei Gott als ewiges Attribut, sondern seine Weisheit ist bei der Weltschöpfung thätig, sie ist aus den Gesetzen der Welt und an den Geschöpfen zu erkennen und wird durch den herabgesendeten göttlichen Geist in den Herzen der Menschen erweckt.

Wir sehen, daß hier, wenn auch alle andern Möglichkeiten des Zusammenhangs geleugnet werden, der Punkt ist, wo der Evangelist und der Philosoph aus gemeinsamer Quelle schöpfen, und daß der Logos, wenn auch als griechisches Wort, aber nicht seiner Bedeutung nach der Lehre des Alten Testaments fremd war. Deshalb behaupten wir nicht, daß der gottbegeisterte Evangelist aus den Lehren des alexandrinischen Juden geschöpft habe, wenn auch die Uebereinstim-

mung des Gedankens ein solches vermuthen ließe; dem erstern konnte es nicht an geistigen Schätzen mangeln und er bedurfte auf keine Weise fremder Gelehrsamkeit; diese würde nur die Klarheit seines eigenen Geistes verdunkelt haben. Aber wenn er die Philonische Logoslehre kannte, so konnte er sie nur insofern zu seinem Eigenthum machen, daß er die den Menschen geläufige Ausdrucksweise gebrauchte, um seine göttliche Eingebung in Worte zu fassen, und, indem er das dunkel Geahnte der fremden Lehre in himmlischer Klarheit verklärte, das Ungehörige, menschlich Schwache, das ihr anklebte, davon entfernte. Nicht weil Philo zuerst die Logoslehre vorgetragen hatte, folgte Johannes ihm nach, sondern weil die Philonische Lehre unter mancher fremdartigen Beimischung doch im wesentlichen tiefe Wahrheit enthält, stimmt sie in auffallender Weise mit dem Evangelium überein, und es liegt in der Vergleichung beider weder eine Herabsetzung der Heiligen Schrift, noch eine ungebührliche Ueberschätzung des philosophirenden Juden, der seiner hochbegabten Vorväter nicht unwürdig, einen Blick in die Tiefen des Geistes gethan hatte.

Nachdem wir nun die vielumfassende Bedeutung des Logos kennen gelernt haben, werden sich der Erklärung unserer Johanneischen Eingangsworte keine erheblichen Schwierigkeiten mehr entgegenstellen. Die Worte: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos", werden hiernach etwa Folgendes bedeuten: Die Materie kann nicht gleich ewig und anfangslos sein wie Gott. Wäre sie dies, dann könnte Gott nicht der höchste einzige Gott sein, sie muß also auf irgendeine Weise einen Anfang haben, d. h. die Welt muß von Gott geschaffen sein. Ehe aber noch irgendetwas geschaffen war, müssen die unsterb-

lichen geistigen Kräfte, die wir jetzt in der geschaffenen Welt als fortwährend schöpferisch thätig erblicken, schon dagewesen sein. Sie waren, ehe die Welt geschaffen wurde; nicht aber der Zeit nach, sondern nur nach unserer Vorstellung, mit welcher wir die Zeit in die Schöpferthätigkeit Gottes hineintragen. Und wenn sie da waren, können sie nirgends anders als bei Gott und in Gott dem Urgeiste gewesen sein. Diese geistigen Schöpfungskräfte oder, wenn wir so sagen wollen, dieser Schöpfungsgeist, darf nicht von Gott getrennt gedacht werden, sondern als ewig mit Gott vereint, sowol vor als während der Schöpfung, denn was wir von diesem schaffenden Geiste erkennen, sind blos die Wirkungen des Geistes Gottes in der Schöpfung. Wir vollziehen zwar in Gedanken diese Trennung und betrachten sie als eine Gesammtheit von Wirkungen für sich seiender Kräfte, gewissermaßen als einen von Gott unterschiedenen Naturgeist, der durch die Schöpfung weht. In der That sind dies aber nur verschiedene Aeußerungsweisen desselben Geistes, der alles in allem wirkt. Diese Einheit und Untheilbarkeit des Gottesgeistes, dieses Beigottsein des Logos wird nun noch stärker betont, indem es heißt: Gott selbst war der Logos. — Und es liegt in diesem Satz die ausdrückliche Verwahrung gegen die Annahme einer Sonderung in Gott; das unbedingte Einssein Gottes mit allem, was wir als wirkende Kraft des göttlichen Geistes bezeichnet haben, wird vielmehr auf ganz unabänderliche, unangreifbare Weise festgesetzt, sodaß die Behauptung, als sei hier eine Zweiheit des Logos und des höchsten Gottes gegeben, die doch wieder in Gott auf unbegreifliche Weise als Einheit gedacht werden müsse, das gerade Gegentheil von dem enthält, was in unserm Bibeltexte gesagt ist. — Der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos! — Dies

sind Ausdrücke von unzweideutiger Bestimmtheit; denn wenn Gott selbst der Logos ist und der Logos die Gesammtheit der geistigen Factoren, die bei der Weltschöpfung und Welterhaltung thätig gedacht werden, so ist auch der Logos nichts Anderes als „Gott, wie er von uns als schaffender und wirkender Geist" erkannt wird, und jede Zweiheit verschwindet, indem wir wissen, daß hier nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben Gottes gemeint sind.

Um aber Gottes Unabhängigkeit von der Welt hervorzuheben und um der Meinung nicht Raum zu lassen, es sei Gott nichts weiter als der Geist, der und insoweit er für uns in der Schöpfung erkennbar ist, beginnt unser Text in feierlicher Weise wie ein ferner Anklang aus der Genesis: „Im Anfang war das Wort." D. h. wir wissen, auch abgesehen von der Wahrnehmung des Göttlichen in der Außenwelt von Gott und von göttlichen Kräften; wir ahnen einen Gott, der auch abgesehen von der geschaffenen Welt ein selbständiges Dasein haben muß, der über ihr steht und ihrer nicht bedarf. Diese zweifache Anschauungsweise eines ruhenden und eines sich bethätigenden Gottes hebt Johannes hervor, indem er erst den Unterschied zwischen Gott und dem Logos setzt, zu gleicher Zeit aber diesen Unterschied wieder aufhebt, die höhere Einheit vollzieht und die beiden vorhergehenden Sätze durch den dritten schließt. Er wollte uns begreiflich machen, daß Gott sich zwar in verschiedener Weise zu erkennen gibt, daß wir aber, uns zu einer höhern Auffassung erhebend, diese verschiedenen Seiten zu einem Gesammtbild vereinigen sollen.

Indem ich diese Gedanken niederschreibe, sehe ich die Männer der alleinseligmachenden Kirchenlehre mit der Frage auf mich losstürzen: Ob ich denn die Lehre eines philo-

sophirenden Juden an die Stelle der göttlichen Offenbarung setzen wolle? oder ob ich den göttlichen Logos, der von Ewigkeit war, ehe denn die Welt geschaffen war, mit dem kurzsichtigen Geiste der Creatur verwechsele, und ob ich die göttliche Weisheit, die schon bei der Weltschöpfung zugegen war, nicht höher achte als die menschliche Weisheit? Solche und ähnliche Fragen werden sie mir vorlegen und mich ohne weiteres für einen vollendeten Häretiker erklären.

Doch ich werde diesen Herren ganz einfach erwidern, daß doch Johannes auch ein philosophirender Jude war, und zwar ein gottbegeisterter, und daß es, wie gesagt, nicht nothwendig erscheint, zwischen Johanneischer und Philonischer Philosophie irgendeinen Zusammenhang anzunehmen, oder wenigstens nur einen solchen, wie er zwischen erleuchteten Gottesmännern sowol der jüdischen Nation als auch des Christenthums von jeher bestanden hat.

Fragt man nun weiter nach dem Verhältniß des Logos, also des Gottesgeistes zu dem menschlichen Geiste, so bin ich zwar weit davon entfernt, zu behaupten, letzterer sei wesensgleich mit dem erstern, denn wäre er dem Wesen nach gleich dem Gottesgeiste, so müßte sich auch von jenem dasselbe aussagen lassen, was von diesem ausgesagt wird. Der Art nach ist er aber ein und derselbe, nur freilich unendlich beschränkter, wie sich dies von selbst versteht. Wäre unser Geist nicht innig verwandt und aus ihm entstammt, wo bliebe denn das Ebenbild Gottes, welches doch nur darin bestehen kann, daß unser Geist ein Funke aus dem Geiste Gottes ist.

Was aber die Weisheit betrifft, so müssen wir diese Frage erst sorgfältig prüfen, denn es scheint uns hier die Verwechselung der Begriffe nicht auf unserer Seite zu liegen.

„Alle Weisheit ist von Gott dem Herrn, und ist bei ihm

ewiglich", heißt es in der Schrift.*) Nach diesem Ausspruche, der übrigens mit andern Worten nahezu dasselbe sagt, was im Eingange des Johannes-Evangeliums gesagt ist, sollte man meinen, die Weisheit müsse ein ausschließliches Attribut Gottes sein, an welchem die Menschen nur insofern Antheil erhalten, als Gott ihnen Weisheit verleiht. Allein wir vergessen immer, daß alles, was wir von Gott aussagen, menschlichen Vorstellungen und Begriffen entlehnt ist. Weisheit kommt jedenfalls zuerst von „Wissen", und es heißt in dem Buche der Weisheit 7, 21: „Ich weiß alles, was heimlich und verborgen ist, denn die Weisheit, so aller Kunst Meister ist, lehret mich's." — Wie diese Weisheit zu erlangen sei, darüber sagt die Schrift: „Daß auch die Weisheit sich gern finden läßt von denjenigen, die sie suchen, ja daß sie diejenigen selbst aufsuchet und sich ihnen zu erkennen gibt, die sie lieben." **) Die Weisheit besteht aber auch darin, daß man sich gerne weisen läßt, und wer sich weisen läßt, der hält ihre Gebote. Endlich besteht die höchste Weisheit darin, daß man Gott liebt und seine Gebote hält, denn es heißt im Buch Sirach: „Mein Sohn, willst du weise werden, so lerne die Gebote, so wird dir Gott die Weisheit geben." — Es kann also niemand Weisheit erlangen, es sei denn, daß er Gott in seinem Wort und in seinen Geboten zu erkennen suche, und sich mit voller Liebe seinem Willen unterwerfe und nach seinen Geboten handle. Erst dann sendet Gott seinen Heiligen Geist aus der Höhe ***), und verleiht dem Bittenden Weisheit, „denn sie ist das Hauchen der göttlichen

*) Sirach 1, 1 fg.
**) Weisheit 6, 9. 13—17. Buch Sirach 1, 32.
***) Weisheit 7, 25. 26; 9, 17.

Kraft und ein Strahl der Herrlichkeit des Allmächtigen; darum kann nichts Unreines zu ihr kommen. Sie ist ein Glanz des ewigen Lichts und ein unbefleckter Spiegel der göttlichen Kraft und ein Bild seiner Gütigkeit."

Ist nun, möchte ich hiernach fragen, die Weisheit ein ausschließliches Attribut Gottes, oder ist sie nicht vielmehr die höchste Auszeichnung des Menschen, der mit ganzer Kraft seiner Seele nach dem Göttlichen trachtet? Und ist sie nicht eine Gnade, die durch die Kraft des göttlichen Geistes, der in uns wirkt, dem Menschen verliehen wird? Ganz gewiß ist sie nur ein endlicher Begriff, wie etwa Liebe, Güte, Vernunft u. s. w., und es gibt in entschieden positiver, unbestreitbarer Weise nur eine Weisheit, und das ist die geschöpfliche Weisheit. Eine göttliche Weisheit gibt es eigentlich gar nicht, denn wie sollte Gott, der Allwissende, sein Wissen von sich selbst vermehren, wie sollte er sich nach seinen eigenen Geboten weisen lassen, die überdies nur für Menschen gemacht sind? Es gibt demnach auch keinen Unterschied zwischen göttlicher Weisheit und geschöpflicher, oder wie man sich manchmal unrichtig ausdrückt, geschaffener Weisheit. Weisheit ist ein Ausdruck, der nur für Menschen paßt und auf Gott übertragen weiter nichts bedeutet, als daß Gott doch wenigstens so vollkommen sein müsse, als ein vollkommener Mensch. Solche Gott beigelegte Eigenschaften, welche allerdings zu religiöser Erhebung beitragen, sind daher für die wissenschaftliche Erkenntniß ohne Werth; es wird niemand gelingen, gestützt auf dieselben in das unergründliche Wesen und Wirken Gottes einzudringen und sich von Gott eine Anschauung zu bilden.

„Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine Götter neben mir haben." Das Verbot ist absolut, und damit sind

nicht blos die ehernen und steinernen Götzen gemeint, sondern ebenso gut die Abgötterei mit Worten, die unsere Philosophen, wahrscheinlich ohne selbst zu wissen was sie thun, so meisterhaft betreiben.

Die Weisheit Gottes ist nichts als ein Geständniß unserer Unweisheit, während Gott weder weise noch unweise sein kann; es gibt deshalb nur eine, und zwar die geschöpfliche Weisheit. Daß man aber von gewisser Seite so hartnäckig auf einer Unterscheidung der Weisheit Gottes und der geschöpflichen (geschaffenen) Weisheit besteht, hat einen tiefern Grund in der Unterscheidung des Gottesgeistes von dem Menschengeiste. Will man zwischen Gott und der Schöpfung eine Schranke aufrichten und behaupten, die Ideen Gottes von den geschaffenen Dingen, oder der Geist, der in den Creaturen theils ihnen unbewußt, theils bewußt, wirkt und lebt, sei durch den ersten Act der Schöpfung auf immer von Gott getrennt, ein geschaffener Geist in den geschaffenen Dingen, der Art und dem Ursprunge nach gar nicht dem Gottesgeiste verwandt, so läßt sich freilich gegen eine solche Annahme kein Gegenbeweis führen. So etwas für wahr zu halten, steht jedermann frei. Dann aber möchte ich doch wissen, wie dieser geschaffene Menschengeist die leiseste Ahnung von Gott und Göttlichem haben sollte*), denn die Sinnenwelt ist, wie jedes Kind uns belehren kann, dafür vollständig werthlos, solange nicht eine innere Stimme unsere Augen öffnet und uns in den wahrgenommenen Dingen eine Schöpfung Gottes und in den Worten der Schrift eine

---

*) Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Goethe.

Offenbarung seines Geistes erkennen läßt. Der endliche Geist der Creatur, der so fremdartig dem Gottesgeiste gegenüberstände, wie sollte der die Inspiration des Höchsten in sich aufnehmen und verstehen können? Die Heilige Schrift müßte auf jedem Blatte gelogen haben, wenn der Geist des Herrn im Menschengeiste nicht gleichgestimmte, ihm verwandte Saiten anschlagen könnte.

Auch wäre es ein immerwährendes Wunder der widersinnigsten Art, daß frei geschaffene Geister, welche losgerissen von ihrem Schöpfer auf eigener Bahn ihre eigenthümliche Entwickelung vollenden, eine Anzahl von ewigen Wahrheiten unweigerlich und ohne Ausnahme für wahr erkennen müssen, während sie in allen andern Dingen die freie Selbstbestimmung als unveräußerliches Grundrecht und die Befugniß, jedermann zu widersprechen, als den schmeichelhaftesten Vorzug ihrer Selbständigkeit ansehen.

Wo ewige Ahnungen und ewige Wahrheiten durch die ganze Weltgeschichte hindurch in allen Menschengeistern gleichförmig gelebt haben, da wird man sich wol vergeblich bemühen, diese überirdische Harmonie des Geistes für ein Ergebniß gleichförmiger Denkgesetze auszugeben. Das ewig Gleiche und Unveränderliche im Menschen muß bei der übrigens so großen Verschiedenheit der geistigen Auffassung entschieden göttlicher Natur sein. Tragen auch die gleichmäßigen Denk- und Anschauungsformen, welche letztere allerdings für den Menschen auch ewige Grundwahrheiten sind, den Charakter endlicher Beschränkung an sich, so beweist diese Mischung des sinnlich Anschaulichen und des Ewigen noch nichts gegen die göttliche Natur unsers Geistes; denn diese Formen der Anschauung, wie z. B. die Idee des Raumes und der Zeit, sind zwar an den irdischen Stoff ge-

bunden und insofern durchaus verschieden von der Gottesidee oder der Unsterblichkeit, welche sich als reine Eingebungen des Geistes kund geben; allein abgesehen von dieser Bedingtheit sind sie in abstracto wirkliche Ideen, welche der Allgemeinheit des Geistes angehören und also göttlich sind.

Man hat die ewigen und nothwendigen Wahrheiten von den sogenannten zufälligen oder positiven unterschieden, welche letztere Gott nach freier Wahl und Willkür geordnet habe. Unter diesen positiven Wahrheiten sind etwa die Naturgesetze zu verstehen, welche den nothwendigen gegenüber, d. h. den mathematischen, metaphysischen u. s. w., als zufällige Anordnungen erscheinen. Der Unterschied besteht allerdings darin, daß die Naturgesetze der Materie eingeschaffen und also in ihrer Gebundenheit an den Stoff nur durch Vermittelung der Sinne zur Kenntniß des Menschen gelangen können, während das nothwendig Wahre, als unmittelbare Eingebung des Geistes zum Bewußtsein kommt und entweder mathematisch demonstrirt oder logisch erwiesen werden kann, also doch schließlich nur durch das Zeugniß des Geistes den Charakter der Wahrheit erhält, deren Evidenz sich kein regelrechtes Denken entziehen kann. Das Naturgesetz ist demnach nichts weiter als eine erfahrungsmäßige Thatsache und als solche eine unbestreitbare Wahrheit; nach menschlichem Ermessen hätte aber diese oder jene Einrichtung vom Schöpfer auch anders getroffen werden können, und man sagt deshalb: Gott habe diese positiven Gesetze nach seiner freien Willensbestimmung gemacht. Wie unhaltbar indessen die Bezeichnung göttlicher Thaten durch menschliche Verstandeskategorien ist, wurde schon früher hervorgehoben; und es ist in der That eine Absurdität, von demjenigen Freiheit des Willens auszusagen, der keiner Beschränkung unterworfen

sein kann, dessen Thun und Lassen darum weder ein freies, noch ein nothwendiges genannt werden kann. Von diesem Gesichtspunkte betrachtet sind die sogenannten nothwendigen Wahrheiten nicht nothwendiger als die positiven; denn wenn man einmal gegen Gottes Ordnungen sich auflehnen will, so kann man ebenso gut sagen: zweimal zwei sei gleich fünf! als von dem Wasser behaupten, es könne auch bergauf fließen. Beides ist gleich unmöglich, und das eine nicht widersinniger als das andere. Der Mensch hat daher kein Recht, diese Unterscheidung auch auf das Walten Gottes zu übertragen, da er außer Stande ist, zu beurtheilen, ob in der höchsten Einheit des göttlichen Geistes nicht auch dieser Gegensatz, wie alles andere, was dem Menschen als ein Gegensätzliches erscheint, aufgehoben sei.

So viel steht nun hiernach fest — und dies ist der Punkt, auf den wir zurückgehen müssen —, daß jede erkannte Wahrheit, möge sie an die Vermittelung der Sinne gebunden sein oder nicht, zugleich eine göttliche Wahrheit sein müsse und daß folglich in dem Menschengeiste nur Göttliches enthalten sein könne. Indem man aber diese Ueberzeugung festhält, verfällt man unmittelbar der Anschuldigung, man habe den creatürlichen Geist mit dem Gottesgeiste in eins zusammengeworfen und ergebe sich hiermit ohne Rettung dem Pantheismus; eine strenge Trennung Gottes von den geistigen Kräften in der Natur und insbesondere von dem menschlichen Geiste sei durchaus erforderlich, denn der menschliche Geist sei menschlicher Beschränkung und menschlichen Schwächen unterworfen und könne im entferntesten nicht mit dem ewigen Gottesgeiste auf eine Stufe gestellt werden. Daß diesen Zweifeln über die Natur unsers Geistes eine unrichtige Anschauung unsers Verhältnisses

zu Gott zu Grunde liegen müsse, werden wir nach dem, was vorhergegangen ist, nun schon mit einiger Gewißheit annehmen können; und es wird daher nur durch Berichtigung dieser Anschauung der immerwährende Streit geschlichtet werden können.

Ich erlaube mir, zu diesem Zweck hier die Ansicht Staudenmaier's*), als eines der gemäßigten Richtung angehörenden katholischen Schriftstellers, anzuführen. Er meint, die Philosophie könne auf zwei Abwege gerathen: entweder sie bringe die Idee Gottes von der Welt durch falsche Trennung außer jene Verbindung, in welcher sie zu Gott wirklich stehe, oder sie identificire die Idee, die geschöpfliche Weisheit also — sei diese der subjective Geist oder der Weltbegriff — mit der Gottheit, erhebe sie hiermit zu Gott, wodurch die Lehre eine pantheistische werde, wie sie umgekehrt dort eine dualistische und resp. deistische geworden ist.

Der Ausdruck „geschöpfliche Weisheit" ist hier als die göttliche Idee von der Welt, als der Inbegriff sämmtlicher Urbilder der materiellen und geistigen Schöpfung gebraucht, und diese „geschöpfliche Weisheit" wird von Staudenmaier gewissermaßen als eine Vorschöpfung angesehen, die der wirklichen Welt vorangegangen sein müsse und alle Entfaltungskeime realer Existenzen in sich enthalte. Abgesehen von diesem Ausdruck, durch welchen ein unserer Anschauung fremder Begriff eingeführt wird, den wir übrigens auch nur als poetische Redefigur betrachten, werden wir uns seiner Ansicht vollkommen anschließen können. Die jüdische Lehre z. B.

---

*) Die Lehre von der Idee, von F. Staudenmaier, Dr. theol. und Professor der Philosophie in Freiburg i. B.

brachte Gott in eine falsche Trennung von der Welt. Die pantheistischen Philosophen dagegen identificirten Gott mit dem Wirken seines Geistes in den Schöpfungswesen und kannten keinen über der Welt stehenden, dieselbe regierenden Gott. Die christliche Aufgabe wäre es nun, beide Ansichten zu versöhnen und das Richtige aus beiden anzunehmen.*)

Spinoza hatte die künstliche Einheit von Geist und Stoff mit einer Folgerichtigkeit vollzogen, die noch heutigen Tags mit Recht angestaunt wird. Er behauptete von seiner Ursubstanz, sie habe das Vermögen, sich sowol körperlich auszudehnen als geistig in ihre verschiedenen Modalitäten zu zertheilen und so ihr eigenes Wesen als Mannichfaltigkeit der wirklichen Welt zu entfalten. In dieser systematischen Durchbildung war zwar der Zusammenhang des Menschengeistes mit Gott gewahrt, allein als Modus war er im Gottesgeiste aufgegangen und hatte die selbständige Individualität mit in diese Vernichtung hineingezogen. Der spätere Versuch, den Geist als das allein Wahre und Wirkliche anzunehmen und

---

*) Staudenmaier scheint indessen die Consequenzen der von ihm selbst ausgesprochenen Ansicht nicht ziehen zu wollen, denn er betrachtet jeden, der den innigen Zusammenhang und die Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem Gottesgeiste geltend machen will, als einen unverbesserlichen Pantheisten, sodaß selbst die „Deutsche Theologie", ein Werkchen, dem Luther einen großen Theil von dem zu verdanken bekennt, was er später selbst geleistet hat, dem Vorwurf des Pantheismus nicht entgeht. Pantheismus und Philosophie sind in neuerer Zeit fast gleichbedeutende Ausdrücke geworden, und doch kann man sich leicht überzeugen, daß vielleicht kein einziger Philosoph wirklicher Pantheist gewesen ist. In der Tiefe des Gedankens liegt in allen monistischen Systemen die heilsame Inconsequenz verborgen, welche dem Wahrheit suchenden Gemüth zur Wiedergewinnung des verlorenen Gottes die Brücke baut.

alles Uebrige als Schein zu betrachten, wurde von Fichte unter Zugrundelegung von Kant's Principien als subjectiver Idealismus fortgebildet. Der subjective Geist hatte nur eine scheinbare Selbständigkeit, indem der allgemeine Gottesgeist als eigentliches Subject im Hintergrunde stand und jeden Versuch, eine freie individuelle Persönlichkeit zu behaupten, vereitelte.

Der Schelling-Hegel'sche Idealismus nahm den menschlichen Geist nur als Erscheinungsform des allgemeinen Weltgeistes, und Hegel erklärte ausdrücklich das individuelle Ich für das an sich Nichtige und hielt den Menschengeist für eine flüchtige Durchgangsform in der Entwickelungsgeschichte des göttlichen allgemeinen Geistes. Wir haben gesehen, daß Hegel unter solchen Voraussetzungen die Erscheinungen des geistigen Lebens in vielen Fällen nicht zu erklären vermochte und den Menschen in eine falsche Stellung zu Gott versetzte. Am sprechendsten trat dieser Mangel z. B. bei der Schilderung des Gewissens hervor, und man wird sich erinnern, daß er die Gewissensstimme, in welcher Gott zu den Menschen spricht, nur als das subjectiv Zufällige zu bezeichnen vermochte, welches als Wille des Guten aus der unbedingten geistigen Freiheit hervorgehen, ebenso gut aber als Böses Inhalt der Selbstbestimmung sein konnte.

An solchen Beispielen tritt die falsche Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem Gottesgeiste recht deutlich hervor, und es wird bei genauerer Prüfung der meisten philosophischen Lehren, welche diese Grundprincipien festhalten, sich herausstellen, daß der Mensch in eine Stellung zu Gott geräth, die den Erfahrungen des wirklichen Lebens keineswegs entspricht. Wenn derselbe Geist es ist, der in dem sündigenden Menschen als handelndes Subject auftritt, und

der auch als Gewissensstimme auf dieselbe böse That den Vorwurf der Gottlosigkeit wälzt, so streitet der Geist gegen sich selbst. „Wenn aber ein Reich mit sich selbst untereinander uneins wird, mag es nicht bestehen.“*) Um daher das Reich der Geister in seiner Einheit und ewigen Harmonie gegen jede Verunreinigung zu sichern und jeden innern Zwiespalt aufzuheben, der nothwendig seine gottentstammte unabänderliche Wesenheit vernichten würde, müssen wir den Geist von dem veränderlichen Ich des Menschenbewußtseins, das in leiblichen Banden der Stoffsverwandtschaft befangen liegt, zu sondern wissen. Dadurch allein wird Gott und Gottes Einwohnung in der Creatur vor pantheistischer Verschmelzung mit der Welt bewahrt; dadurch die falsche Trennung des innerweltlichen geschöpflichen Geistes von Gott vermieden. Den Philosophen erretten wir aus der übeln Alternative, entweder den subjectiven gottentstammten Geist aus freier Willkür trotz bessern Wissens das Widergöttliche wählen zu lassen, oder Moral und Gewissen zu leugnen — den Theologen befreien wir aus der schlimmen Lage, Gott entweder als Urheber des Bösen zu betrachten oder die Verbindung des Menschengeistes mit dem göttlichen Geiste aufzugeben.

Ist es nun hierdurch möglich geworden, die untrennbare Einheit Gottes und des Logos gegen alle Einwendungen aufrecht zu erhalten, welche Bedeutung auch immer der Logos haben möge, so können wir zu dem nächsten Satze fortschreiten:

> „Dasselbe (nämlich der Logos) war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.“

---

*) Marc. 3, 24.

Diese Wiederholung deutet darauf hin, daß die Urbilder aller geschaffenen Dinge im Gottesgeiste schlummerten, gleichsam wie die Idee des Künstlers vor der Ausführung; und der Evangelist scheint damit nochmals hervorheben zu wollen, daß der weltschöpfende Logos nicht außer Gott zu suchen, sondern als eine Auffassungsweise des göttlichen Urgeistes zu betrachten sei, in welchem die geistigen Keime alles Werdenden, abgesehen von der Wirklichkeit der Erscheinung, schon enthalten seien.

Auch die Ideen des Menschen können als geistige Urbilder bezeichnet werden, welche in den wirklichen Dingen enthalten sind, allein in denselben nur ihr unvollkommenes Abbild haben. Dasjenige, was ihnen in der wirklichen Welt entsprechen soll, reicht nicht an sie heran; denn sie sind als Eingebungen des Geistes erhabener und vollkommener als alle Wirklichkeit. Man hat daher auch gesagt: die Idee sei ein Gesicht, d. h. ein solches, das selbst deutlich sich ankündigt und ausspricht als dasjenige, dem die Realität durchaus nicht entspricht. Obgleich also die Idee rein geistigen Ursprungs ist, so ist sie dennoch in gewisser Weise abhängig von der realen Welt, denn erst dadurch, daß die Vorgänge des wirklichen Lebens ins Bewußtsein treten, wird der Geist zu höhern Eingebungen angeregt, und das ideale Schauen stützt sich auf die Kenntniß der Wirklichkeit und geht aus derselben in veredelter Gestalt hervor, könnte aber ohne Erregung nicht eintreten. Man kann deshalb auch nur uneigentlich von angeborenen Ideen reden; denn obgleich die Platonische Vorstellung von den Ideen, welche die Seele aus einem vorirdischen reinern Dasein mitbringen soll, nicht ohne poetische Wahrheit ist, so lehrt doch die tägliche Erfahrung, daß die geistige Anlage ohne Erziehung und äußere Anregung dieselben nicht aus sich

hervorbringen könnte, und daß also nur die Fähigkeit der Seele, den idealen Inhalt der geistigen Eingebung in sich aufzunehmen, als das Angeborene betrachtet werden kann.

Weil nun aber der Idee eine bestimmte Wirklichkeit, wenn auch nur auf unvollkommene Weise, entspricht, so ist das Wissen von den wirklichen Dingen, die entweder als Gedanken oder als materielle Gegenstände die Idee repräsentiren, schon selbst in der Idee mit enthalten, und man sagt daher auch: die Idee sei die Einheit der Ahnung und des Wissens, obgleich diese ganz äußerliche Bestimmung über die wahre Beschaffenheit der Idee noch wenig Licht verleiht. Das Wissen von den realen Dingen ist durch die hinzutretende Ahnung zu einem höhern Geistigen geworden, nämlich zur Idee; und da es auf diese Weise Ideen von allem denkbaren Realen geben kann, so hat man auch die gewöhnlichen Abstractionen aus Vorstellungen Ideen genannt und also dasjenige, was man gewöhnlich Begriff nennt, ebenfalls im gemeinen Sprachgebrauch als Idee bezeichnet, obgleich hier das Ahnungsvolle sehr in den Hintergrund tritt. Alles Wissen muß indessen, wenn es wirkliches Wissen und nicht ein blos individuelles Meinen sein soll, allgemeine Gültigkeit haben, und folglich müßte die Idee als Einheit des Wissens und des Ahnens für alle Menschen gleich verständlich sein und einen gleichen Inhalt haben. Betrachtet man indessen die Idee des Künstlers genauer, so wird man finden, daß diese formelle Einheit das nach der Individualität verschiedene überwiegend Ahnungsvolle und Unbewußte des künstlerischen Wirkens nur unvollkommen ausdrückt.

Wenn der Maler die Umrisse eines Pferdes entwirft, so weiß er, daß jeder Strich seiner geübten Hand fast ohne sein Nachdenken die Form des Thieres vollenden hilft, welche

längst schon, wie durch Eingebung, seinem innern Auge vorschwebte. Er schafft mit bewußter Kunstfertigkeit ein Abbild von der Gesammtvorstellung dieser Thierart. Verglichen mit der Natur ist es ein unvollkommenes Machwerk, als ideale Form jedoch vollkommener als jedes Exemplar dieser Gattung. Die Abstraction aus sämmtlichen ihm vorschwebenden Vorstellungen wurde also durch ein hinzutretendes unbewußtes Eingreifen des Geistes zum Ideal. Der Antheil indessen, den der Künstler in bewußter Weise an dem Gelingen des Kunstwerks hat, ist verhältnißmäßig unbedeutend gegen das unbewußte Wirken des Genies, das in ihm lebt. Das Genie schafft im geheimen ein Bild, welches den wirklichen Gegenständen ähnlich, doch nie zum Verwechseln gleich ist. Es ist gar nicht die Aufgabe, den Gegenstand in seiner Objectivität mit allen Vorzügen und Gebrechen darzustellen, und außerdem auch gar nicht möglich; denn indem das gesammelte Material in idealer Umgestaltung ahnungsvoll vor das Bewußtsein tritt, erhält dasselbe durch die Eigenthümlichkeiten der individuellen Anschauung eine entschiedene Färbung und kommt unter der ganz speciellen Auffassung des Künstlers ans Tageslicht, ohne daß derselbe daran etwas ab- noch zuthun könnte. Er malt, während er Gegenstände der Natur nachzubilden meint, zugleich ein Stück von sich selbst auf die Leinwand, und seine Seelenstimmungen spiegeln sich im Gemälde. Deshalb hat man auch häufig die merkwürdige Beobachtung gemacht, daß das eigene Porträt des Künstlers ihm unbewußt in seinen Compositionen zu finden ist. Je umfassender und gewaltiger aber der Genius seine Seele ergreift, desto reiner, idealer, von den Eigenthümlichkeiten der besondern Anschauung mehr und mehr befreit, ist der Zauber der Phantasie, der ihm den Pinsel führt. In der höchsten Voll-

kommenheit eines Rafael trägt das Werk einen nahezu rein idealen, alle Beschauer auf gleiche Weise ergreifenden Charakter, und alles menschlich Besondere scheint zu verschwinden.

Hieraus ersehen wir, daß der Mensch als Geschöpf Gottes überall das verwirklichen muß, was als vorher bestimmte Anlage in ihm enthalten ist. Unbewußt muß er schaffen, was Gott in ihn hineingelegt hat, und wenn er nach freier Wahl zu erfinden glaubt, so stellt er sich selbst dar und trägt in die Abbilder der Natur seine eigenen Seelenstimmungen mit hinein. Ganz so abhängig ist er zwar nicht, wie das Bienen- oder Ameisenvolk von dem inwohnenden Kunsttriebe; denn es ist ihm wenigstens vergönnt, zu verändern, zu verbessern und mit Bewußtsein einzuschreiten, allein die bessere Hälfte der Arbeit, und gerade das Ideale und Originale, schafft ihm unbewußt der Geist.

Noch auffallender tritt dieses unbewußte Hineinbilden der Idee in den Stoff der Darstellung bei der Tondichtung und der Poesie hervor. Hier sind die besten Ideen nichts als Ahnungen, die wie Geistesblitze phantastisch vor dem Bewußtsein vorüberschweben, und das Aufzeichnen der erhabensten Gedanken bei vollständiger Concentration ist nicht selten ein unbewußtes Geschehen, welches erst hintennach die niedergeschriebene Idee zur Anschauung bringt. Es ist dies gar nichts Anderes als das sogenannte psychographische Phänomen, bei welchem die unbewußten Aufzeichnungen je nach der Begabung, Kraftfülle und geistigen Erhöhung eine größere oder geringere Klarheit oder Erhabenheit aufzuweisen haben, nur mit dem Unterschiede, daß der Dichter seine dunkle Ahnung durch eigenes Durchdenken schon im allgemeinen angeeignet hat und nur im Detail der Ausführung ihn selbst überraschende Gedanken durch seine inspirirte Feder aufzeich-

net, während das somnambule Talent im schlafenden oder wachen Zustande völlig ohne Bewußtsein und deshalb auch selten ganz zusammenhängend schreibt.

Da nun die künstlerische Idee dem Inhaber derselben nur dunkel vorschwebt, in den meisten Fällen aber erst aus dem fertigen Kunstwerk zu errathen ist und selbst dann noch in ihrer geheimnißvollen Erhabenheit sich den zudringlichsten Forschungen entzieht, so kann eigentlich von einer begrifflich klaren Erkenntniß hier keine Rede sein. Die Idee ist sowol dem sogenannten Schöpfer des Kunstwerks als auch dem staunenden Publikum ein Räthsel, und keine, selbst nicht die wissenschaftliche Idee ist als Begriff zu fassen; das unbewußte Schaffen des Geistes, das allem Wissen und Begreifen sich entzieht, weist vielmehr über das Menschliche hinaus auf Gott. Von daher stammen Eingebungen, Ideen, Schöpfungen, und dort muß der ewige Quell der Ideen fließen, der als Strom der Begeisterung die menschliche Seele fortreißt. Mit Recht sucht man daher in den Ideen die zurückgelassenen Spuren des einst auf Erden wandelnden Gottes; und wenn wir auch nicht platonisch unsern Gott als Idee der Ideen bezeichnen können, so werden wir doch philonisch und alexandrinisch die urbildlichen Ideen der Weltschöpfung in Gott zu finden wissen; denn Gott Ideen anzudichten ist keine Vermenschlichung des Höchsten, weil auch menschliche Ideen ihrer unvermischten Beschaffenheit nach nur dem Geiste, nicht dem bewußten Menschen angehören und folglich rein göttlich sind.

So wird es denn auch nicht mehr anstößig erscheinen, den weltschöpfenden, welterhaltenden Logos als den Inbegriff der göttlichen Ideen zu bezeichnen; und wenn auch das Gleichniß von dem göttlichen Baumeister, der

ohne Riß kein Haus erbauen, also auch ohne einen vorgängigen Weltplan, der ihm im Geiste vorschwebte, die Welt nicht erschaffen kann, stark an menschliche Beschränkung erinnert, so sucht man einestheils diese endliche Vorstellungsweise dadurch unschädlich zu machen, daß man den Gedanken Gottes mit der Ausführung zusammenfallen läßt. Er spricht und es geschicht, er gebeut und es steht da — Idee und Ausführung liegen nicht wie bei den Menschen getrennt durch allerlei Zwischenstufen der Uebertragung des Geistigen ins Stoffliche, wobei das Gelingen durch Einflüsse menschlicher Schwachheit in Frage steht und der Stoff unter der bildenden Hand den Gedanken verändert. Die Idee Gottes ist anderntheils schon selbst das geschaffene Werk, welches in höchster Vollkommenheit dem Gedanken entspricht. Seine Ideen können nicht als solche erkannt werden, sondern nur ahnungsvoll treten sie aus dem vollendeten Werk dem Menschen entgegen. Die That des Logos, wie er theilend und unterscheidend, alles maßvoll, zweckentsprechend nach innern Gesetzen ordnend, zu lebensvoller Einheit und ununterbrochener Stufenfolge zusammenfügt, leuchtet aus der ganzen Schöpfung hervor; und aus dem, was zu erkennen ist, wird auf das zurückgeschlossen, was nicht zu erkennen ist, nämlich auf die Urbilder alles Geschaffenen in Gott.

In unserm Texte heißt es nun weiter:

„In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.“

Die hier erfolgte Gleichstellung des Lebens mit dem Licht weist auf die Genesis zurück; denn nicht allein die Erweckung des Lebens in aller Creatur, sondern auch die Austheilung geistiger und göttlicher Gaben und göttlicher Erleuchtung ist gemeint, wenn es dort heißt: „Es werde Licht.“

Der Geist des Lebens, der vordem über den Wassern schwebte, ist eingegangen in die erschaffene Welt, und so ist der Logos nicht allein der schaffende Geist, sondern auch die belebende und erhaltende Gotteskraft, welche die göttlichen Ideen zu lebendiger Wesenheit und Selbständigkeit verwirklicht.

Nur in den wirklichen Dingen erkennen wir die göttlichen Ideen, und diese Erkenntniß ist nichts als ein dunkles Ahnen von der Macht des Geistes, der dies alles ins Dasein gerufen hat und als organisch gegliederte Einheit umfaßt und lebendig durchdringt. Und obgleich der Punkt, wo Geistiges in Körperliches übergeht und durch den Schöpfungsproceß zu belebter Materie wird, unserer Forschung entzogen ist, so zweifeln wir doch nicht, daß alles aus Geist entstanden sein und in den Geist sich auflösend zurückgenommen werden könne, daß also der Logos die Urbilder und die Lebenskeime, woraus die wirkliche Welt sich erschlossen habe, in Gestalt von göttlichen Ideen enthalte. So unmöglich es ist, ein Wissen von diesem geheimnißvollen Werdeproceß zu erlangen, ebenso undenkbar erscheint uns ein ursprüngliches Existiren des Stoffs neben dem Geiste; und der Idealismus, der im übrigen auf so schwachen wissenschaftlichen Grundlagen ruht, zieht seine Kraft und seine unbestreitbare Berechtigung vorzüglich aus einem instinctiven Ahnen und Glauben, welches als solches ein ebenso unverwerfliches Zeugniß der Wahrheit genannt werden kann, als irgendeine andere durch Kenntniß von Thatsachen erworbene Ueberzeugung.

Geist und Stoff, durch das seelische Leben der Organismen verbunden, dürfen in der That nicht fremdartig einander gegenübergestellt werden; denn das wirkliche Leben zeigt ein beständiges Wechselwirken des Geistigen und des

Stofflichen, ein unaufhörliches Uebergehen und Verwandeln des einen in das andere; und eine scharfe Trennung des geistigen Lebens von dem Körperdasein, wie solche von der Einseitigkeit wissenschaftlicher Forschung noch immer hier und da festgehalten wird, muß vor der bessern Einsicht weichen, welche den Geist in seinen Wirkungen als die vornehmste der Naturkräfte erkannt hat. „Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht.“*) Dieser Ausspruch ist nicht allein symbolisch zu nehmen, sondern enthält auch in wörtlicher Deutung die ganze Wahrheit. Wer wüßte es nicht, daß Müßiggang verkehrte und lasterhafte Gedanken erzeugt, welche die Harmonie des Körpers zerstören und den physischen wie den geistigen Tod zur Folge haben, während das „ora et labora“ frisch und gesund macht und Hauptbedingung normaler Körperbildung ist? In allen Momenten des bewußten Lebens geistig angeregt zu sein und mit ganzer Seele auf die nie verstummende göttliche Stimme in uns zu horchen und jeden dieser leisen Winke zu befolgen, hieße körperlich gesund sein**); denn auch vorhandene Körperleiden können

---

*) Matth. 4, 4.

**) Feuchtersleben in seiner „Diätetik der Seele“ führt folgenden Ausspruch Kant's an, den er als gelegentliche Bemerkung niederschrieb, um zu zeigen, daß die bewegende Kraft der Phantasie und der geistigen Thätigkeit überhaupt weit inniger sei als jede mechanische: „Ein Mensch, den gesellige Freude recht von Grund aus durchdrungen, wird mit weit mehr Appetit essen als einer, der zwei Stunden auf einem Pferde gesessen hat, und erheiternde Lectüre ist gesünder als Körperbewegung.“ In diesem Sinne betrachtete er das Träumen als eine Motion im Schlafe, von der Natur veranstaltet, um das Getriebe der Organisation lebendig zu erhalten. Ja, in dem tiefsinnigsten seiner Werke erklärt er auch das Vergnügen der feinen Gesellschaft für den Effect der

durch die Kraft des Willens in Schranken gehalten, ja gänzlich aufgehoben werden, und ebenso können, wo dieser geistige Widerstand fehlt, durch das Spiel der Phantasie dem Körper Krankheiten ein- und angebildet werden, die ohne das ihn nicht befallen hätten.

Weit staunenswürdiger, als die Einwirkung des Geistes auf den eigenen ihm für dieses Leben zugetheilten Stoffleib, ist sein Einfluß auf belebte Körper in der Außenwelt. Es ist bei der Erörterung über das magnetische und somnambule Heilverfahren nachgewiesen worden, daß die concentrirte Kraft des Geistes unter den erforderlichen Bedingungen nicht allein geistig anregend auf den Kranken wirkt, sondern auch in Wahrheit neue Lebenskraft überträgt. Diese Wirkung ist geistig und stofflich zugleich, und in Fällen, wo der magnetische Helfer seine ganze Seele daransetzt, um die Krankheit durch Mittheilung des eigenen Lebens zu überwinden, überträgt er ein Stück seiner eigenen Seele auf den andern. Es ist nicht blos ein erhöhtes Lebensgefühl, welches von diesem empfunden wird, nein, es ist bei großer Empfänglichkeit wirklich ein Uebergehen seelischer Eigenthümlichkeiten, ein geistig-körperliches Fortpflanzen von Gefühlen, Anschauungen, Erkenntnissen und Gesinnungen, und kann in dieser Eigenthümlichkeit, mit welcher das so Uebertragene auch bei dem Empfänger sich äußert, nur durch das gleichzeitige Uebergehen eines mit der Seele eng verbundenen Stofflichen als möglich gedacht werden. Daß in solchen Fällen das Naturell, ja die Denk- und Gesinnungsweise für die Dauer umgewandelt

---

geförderten peristaltischen Darmbewegung und die dadurch erhöhte Gesundheit für den wahren und besten Zweck so vieler zarter Empfindungen und geistreicher Gedanken.

werden kann, sodaß der empfangende Theil in Wahrheit einen Theil der Seelenzustände von dem Geber geerbt hat und, wie man zu sagen pflegt, ein anderer Mensch geworden ist, kann nur der leugnen, der sich nicht mit den Erfolgen einer umsichtigen Krankenbehandlung dieser Art bekannt gemacht hat. Wer daher ohne Vorurtheil nachdenken will, wird einsehen müssen, daß ein so begabter Mensch, dem Logos ähnlich, körperlich und geistig zugleich auf seine Mitmenschen einwirken könne, indem er das Leben seiner Seele mit starkem Willen und von der reinsten Absicht geleitet, auf andere überträgt.*) Ist es nicht ein Gleichniß des schaffenden, erhaltenden und göttlich erleuchtenden Logos, wenn der Mensch in seiner Schwachheit von dem Leben seines Lebens mittheilt, den Leidenden durch seine eigene Lebenskraft erquickt und zu neuer Thätig-

---

*) Es ist z. B. eine Erfahrungssache, daß bei Somnambulen, bei welchen das belebende Princip des Geistes zu schwach ist, um über die von außen einstürmenden Einwirkungen Herr zu werden, die magnetische Behandlung ebenso wol zum Bösen wie zum Guten führen kann. Und wenn solche in schlechte Hände gerathen, so sind sie verloren; denn alle schlimmen und heftigen Leidenschaften und Gefühle gehen von dem Magnetiseur auf die Kranken über. Dieses Uebergehen ist nur dadurch zu erklären, daß alle Seelenzustände innig mit dem Körper verwebt sind, und daß also das, was vom Körper ausströmt, auf den andern übergehend, die schädlichen Erregungen der Seele auch dort hervorruft. Dasjenige also, was übertragen wird, trägt ebenso viel vom Geistigen und vom Stofflichen an sich als die Seele selbst, und ist daher ein wirkliches Uebertragen der Seele.

Auch La Motte Fouqué's „Undine“ erhält erst durch die Liebe, also durch geistige Einwirkung, eine Seele, die sie auch später wieder verliert, sobald der Geliebte ihr seine Liebe entzieht. Durch die Verleihung einer menschlichen Seele ist sie zu einem Wesen höherer Art emporgehoben worden, und nun erst denkt und fühlt und leidet sie mit den übrigen Menschen.

keit anregt; zu gleicher Zeit aber den Geist des andern erweckt, seine kranken Gedanken verscheucht, seine Seele erleuchtet und die geistige Kraft, die in ihm erlahmt ist, zu eigener Anstrengung und Ausheilung des Körpers herbeizieht? Ja, ist es nicht noch mehr als ein schwaches Abbild göttlicher Schöpferthätigkeit, wenn Gott dem demüthig Bittenden erhöhte Heilkraft verleiht und durch ihn, wie durch ein selbstloses Werkzeug, höchst Erstaunenswerthes und Ungewohntes verrichtet? Wirkt da nicht Gottes eigene Kraft im Menschen, der Logos sichtbar eingreifend vor unsern Augen?

Eine ähnliche, wenn auch stets unbegreifliche That des Logos ist es ohne Zweifel auch, wenn es in der Schöpfungsgeschichte heißt: Gott blies dem ersten Menschen seinen Odem ein, und es entstand eine lebendige Seele. Ganz ebenso wahr und ebenso unfaßlich wie die eben beschriebene Thatsache. Das Wehen des göttlichen Geistes entzündet überall Leben und geistige Gaben, und so ist auch das aus dem Logos stammende Leben zugleich das Licht der Menschen; denn aus Gottes schaffender Hand geht nicht das eine mal Geist, das andere mal Materie hervor, sondern beide in ungetrennter, sich bedingender Einheit verbunden.

Hier könnte nun der Zweifel entstehen, ob diese Erweckung des Lebens, welche immer auch eine Verleihung des Geistes in sich schließt, nur auf die Menschen und ihre religiöse Wiederbelebung, oder auch auf die ganze Schöpfung zu beziehen sei; denn einige halten dafür, diese Gleichsetzung des Lichts und des Lebens beziehe sich nur auf das Licht, welches in Christo erschienen ist, und der Ausdruck „Leben" sei nur in dem Sinne zu verstehen, wie er so häufig in der Heiligen Schrift vorkommt, nämlich als das höhere Leben des bekehr-

ten, umgewandelten, neuen Menschen, welches als das ewige Leben schon hier auf Erden im Gegensatz zu dem geistigen Tode begonnen werden kann. Dieser theologischen Ansicht widerspricht indessen V. 10, wo von dem Lichte gesagt wird: „Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbe gemacht“ u. s. w., eine Ausdrucksweise, die sich sowol im Alten als im Neuen Testamente häufig wiederholt und deshalb nicht ausschließlich auf die Erscheinung Christi bezogen werden kann.

Die Frage nach der Verbreitung des Lebens und des Geistes in der Natur spielt daher auf ein anderes wissenschaftliches Gebiet hinüber, auf welchem sich die Ansichten in schroffster Weise entgegenstehen. Einige glauben die Verleihung des geistigen Lebens für die ganze Menschheit, jedoch mit Ausschluß der übrigen Creaturen, in Anspruch nehmen zu müssen. Andere umfassen unter dieser Verleihung alles organische Leben, trennen jedoch in entschiedener Weise von diesem das Reich der unorganischen Gebilde. Beiden Anschauungen jedoch tritt der Materialismus verneinend entgegen und stellt nach sorgfältiger Prüfung der Natur die Behauptung der Untrennbarkeit des Organischen vom Unorganischen als wissenschaftliche Ueberzeugung hin. Nach seiner Ansicht ist das Leben nichts als ein Proceß stofflicher Kräfte, und die ganze Schöpfung eine wohlgegliederte Kette immer mannichfaltiger und deshalb vollkommener werdender Stoffgebilde, welche Erscheinungen hervorbringt, die man sich durch die Einwirkung eines von den Geschöpfen gesonderten Geistes erklären zu müssen glaubte, die aber nach ihrer Erklärungsweise nichts Anderes sind als die Ergebnisse der aufeinander wirkenden complicirten Stoffverbindungen.

In der Aufrechthaltung der ungetrennten Einheit der ganzen Natur und der Schöpfung überhaupt stimmen diese letztern mit ihrem größten Gegner, nämlich mit Leibniz überein; denn auch er verwirft die Trennung in die zwei Gruppen der beseelten organischen Wesen und der unbelebten Materie; nur freilich aus dem entgegengesetzten Grunde. Er findet nämlich überall in der ganzen Schöpfung Geist und Leben, und selbst das kleinste mikroskopisch erkennbare Stofftheilchen ist ihm geistig beseelt und gilt ihm als belebtes Einzelwesen, sofern es nur seine Individualität und seinen innern Zusammenhang bewahrt.

Diese Annahme, welche er als leitenden Grundsatz festhält, ist ohne Zweifel aus dem Wunsche hervorgegangen, ein oberstes Einheitsprincip ausfindig zu machen, welches als Ausgangspunkt für alle weitere Speculation dienen könne. Und diese Einheit kann nur hergestellt werden, wenn es gelingt, den Unterschied zwischen Geist und Materie, welcher jeden Versuch, ein geschlossenes, in sich abgerundetes System zu erbauen, vereitelt, auf irgendeine Weise zu beseitigen. Leibniz stellt sich nun hier auf den idealistischen Standpunkt und verwirft die Realität der Materie, indem er sie für bloßen Schein erklärt. Um indessen die Substantialität der Einzeldinge gegen Spinoza zu vertheidigen, der das Mannichfaltige in der einen allgemeinen göttlichen Substanz aufgehen läßt und das Einzelne nur als Modalität derselben angesehen haben will, stellt er den Begriff der Monade auf, welche als immaterielle Einzelsubstanz, den ideellen Atomen ähnlich, zwar selbst unkörperlich gedacht wird, aber mit Kräften und Eigenschaften ausgestattet, welche in ihrer fortwährenden Wirkung das Scheinbild der Körperlichkeit erzeugen. Es gehört zu ihrem Wesen, daß sie durch göttliche Einwirkung belebt, die

ihnen eigenen Kräfte entfalten müssen und nicht aufhören können, nach außen wirksam zu sein oder wenigstens die Entfaltung der in ihnen ursprünglich enthaltenen Kräfte anzustreben. Größer und vollkommener können sie nicht werden, auch nicht stille stehen, ehe sie das ihnen zugetheilte Maß erreicht haben. Da nun aber die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe eine unendliche ist, so geht daraus hervor, daß die Monaden als immaterielle ideelle Punkte ihrer ursprünglichen Anlage nach qualitativ unendlich verschieden sein müssen, und daß keine einzige der andern vollkommen gleich sein kann. Sie stellen also je nach der Verschiedenheit der ihnen innewohnenden Kräfte verschiedene Scheinkörper dar, und indem nun einige von ihnen bedeutendere Lebensäußerungen entwickeln als die andern, so tritt ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung ein, durch welches ein Aggregat von niedern an höhere Centralmonaden dergestalt ein- und zugeordnet wird, daß das centrale Leben der Hauptmonade die Kräfte der Gesammtmasse beherrscht, und diese centralisirte Vielheit von Einzelmonaden wird alsdann ein organischer Körper genannt.

Das Leben, welches in der ganzen Schöpfung verbreitet ist, treibt die einzelnen Monaden vorwärts bis zu der ihnen möglichen Stufe der Entwickelung. Wie der Künstler sich eine planmäßige Vorstellung von dem Kunstwerke macht, das er schaffen will, und alle Theile nach Maß und Form und Beschaffenheit vorher erwägt, sodaß der Entwurf ihm fertig vorschwebt, ehe er noch Hand angelegt hat, so denkt sich Leibniz in den Wesen eine ursprüngliche ihnen eingeschaffene Idee von dem, was sie nach vollendeter Entwickelung darstellen werden. Es ist dies die vorherbestimmte, jedem Schöpfungswesen innewohnende Anlage, welche zur Darstel-

lung gelangt. Je höher die Organismen mit Anlagen ausgestattet sind, desto umfassender und vollkommener ist dasjenige, was sie darstellen; allein sie sind sich dessen nicht bewußt, was sie ihrer Bestimmung nach vorstellen, in ihnen wirken unbewußte Kräfte. Erst der Mensch gelangt einigermaßen zum Bewußtsein von dem, was um ihn und in ihm vorgeht, wiewol sein Gesichtskreis ein sehr beschränkter ist und der größte Theil von dem ihm verborgen bleibt, was die Kräfte des Lebens im Geheimen wirken. Leibniz nimmt nun das vollkommenste Wesen, welches wir kennen, nämlich den Menschen, als Mittelstufe an, von welchem er, rückwärts und vorwärts schließend, das ganze Weltall in sein System hineinzieht, und findet in allen Stufen der Wesen in analoger Weise dasselbe dargestellt, was wir im Menschen gefunden haben, nur mehr oder minder deutlich und umfassend. Wenn der Mensch in seiner vollendeten Organisation unbewußt und ohne sein Zuthun sich zu dem entwickelt hat, was ursprünglich als Anlage in ihn hineingelegt war, so wissen wir auf der andern Seite, daß er mit Bewußtsein die Anregungen des äußern Lebens in sich aufgenommen und geistig zu seinem Eigenthum umgebildet hat. Er hat gewissermaßen die äußere Welt als Vorstellungsinhalt in sich hineingenommen und so in geistiger Weise sein eigenes Wesen über die Dinge der Außenwelt ausgedehnt. Beides bezeichnet Leibniz als eine vorstellende Thätigkeit des Menschen, sowol das, was er als Schöpfungswesen durch seine unbewußte Entwickelung vorstellt, als auch dasjenige, was er in bewußter Weise als ideelle Vorstellung von der Außenwelt in sich aufnimmt. Und diesen Begriff eines vorstellenden Wesens auf alle Monaden ausdehnend, sagt er: ein jedes Einzelwesen stelle nicht allein dasjenige dar, was in ihm selbst von Anfang an enthalten war, sondern es

spiegele die ganze Außenwelt in sich ab, indem es dieselbe als Vorstellung in sich hereinnehme. Und sonach strebe eine jede Monade danach, von ihrem Standpunkte aus die ganze Welt vorzustellen, ohne jedoch dies wirklich zu erreichen, denn eine jede, so untergeordnet oder so vollkommen sie auch sein möge, enthalte außer der Entfaltung ihres eigenen Wesens in mehr oder minder klarer Weise ideell die ganze Welt in sich und sei sonach als ein Mikrokosmus anzusehen, so gut als der Mensch. Wenn nun nicht alles, was von diesen geistigen immateriellen Wesen vorgestellt wird, den idealen Charakter trägt, sondern einiges den Schein des Körperlichen beibehält, so erklärt er das letztere, nämlich ihren eigenen Körper und die Vorstellung des Stoffs überhaupt für eine verworrene Vorstellung, die nur bei den untersten Stufen der Monaden ausschließlich vorwalte, die aber immermehr verschwinden müsse, je vollkommener und geistiger ein Wesen sei.

An diesem Punkte der Darstellung angelangt, erkennen wir mit Leichtigkeit die Unhaltbarkeit der sonst so überaus geistreichen Lehre; denn Leibniz ist trotz aller angewandten Mühe nicht im Stande, den Unterschied des ideellen Vorstellens und des Vorstellens mit dem Scheine der Körperlichkeit aufzuheben, und die Versicherung, daß das Körperliche nur eine verworrene Vorstellung an sich geistiger immaterieller Wirkungen sei, kann um so viel weniger den tiefgreifenden Unterschied des Idealen und des Körperlichen beseitigen, da wir bei genauerer Betrachtung in allen Monaden, oder mit andern Worten: in allen irgend belebten Stofftheilchen, so unvollkommen und dem Auge verschwindend sie auch sein mögen, ein Stoffliches und ein Geistiges zu unterscheiden vermögen. Wir werden dies bei Betrachtung der einzelnen

Stufen von belebten Wesen noch deutlicher auszuführen Gelegenheit haben. Für jetzt beschränken wir uns darauf, die Monadenlehre von Leibniz von unserm Standpunkte aus für einen unhaltbaren Versuch zu bezeichnen, durch welchen der Begriff der Materie aus dem philosophischen Systeme nicht verbannt werden kann; denn wenn wir uns auch ganz in Leibniz' Vorstellungsweise hineindenken wollten, so würde uns doch immer die Schwierigkeit entgegentreten, daß die Monade, die allerdings einen kleinen Theil der Welt durch Bethätigung der ihr innewohnenden Kräfte zur Darstellung bringt, wol darüber hinaus strebend gedacht werden kann, als wolle sie das Weltall aus sich selbst entwickeln, in Wirklichkeit aber bei diesem Streben stehen bleibt und das Uebrige nur in idealer Weise als Möglichkeit in sich enthält, oder wenn wir von der vollkommensten irdischen Centralmonade reden, dasselbe als eine Gedankenwelt hervorbringt. Will man also auch dasjenige, was in der Monade wirklich zur Darstellung gelangt ist, ein geglücktes Vorstellen oder Darstellen nennen, so würde man dagegen dasjenige, welches nur ideell in ihr enthalten ist, als das blos Angestrebte bezeichnen können und es würde folglich der principielle Unterschied nie verschwinden.

Aber auch angenommen, es verhalte sich in Wirklichkeit so, wie Leibniz es darstellt, daß nämlich Geistmonaden und körperliche Monaden nicht principiell, sondern nur dem Grade ihrer Vollkommenheit nach zu unterscheiden wären, so wäre damit noch wenig gewonnen, denn der Dualismus von Geist und Körper verschwindet dadurch so wenig, daß Leibniz selbst, indem er das Entstehen der Vorstellungen nach dem Abbild der äußern Gegenstände, und die Einwirkung der menschlichen Seele auf die Bewegung der körperlichen Organe nur durch die „vorherbestimmte Harmonie" vermittelt zu denken ver-

mag. Er findet zwischen den ideellen Zuständen der Seele und den entsprechenden Körperbewegungen gar keinen Zusammenhang und meint daher: der Wille bedürfe, damit er zur That werde und in die körperliche Erscheinung heraustrete, einer besondern geheimnißvollen Veranstaltung Gottes, welche im Körper allemal und gleichzeitig das dem geistigen Gedanken Entsprechende hervorbringe. Ebenso vermißt er zwischen dem Eindruck, den die Außendinge auf unsere Sinne machen, und der Vorstellung von dieser fremden Einwirkung, welche allein in der Seele hervorgebracht wird, irgendeinen nachweisbaren Zusammenhang. Damit also der Wille in eine Körperbewegung übergehe, und damit eine erfolgte Sinnenerregung in die entsprechende Vorstellung übersetzt werden könne, bedarf er der vorher bestimmten Harmonie, welche von Gott allen Wesen anerschaffen ist und durch welche der rein geistige Vorgang mit dem rein körperlichen in entsprechender Weise vermittelt wird. Hierdurch ist nun derselbe Dualismus aufs neue hervorgerufen, welchen er durch seine Monadologie aus dem System zu verbannen hoffte.

Es sei indessen hier nur beiläufig bemerkt, daß wir die Idee der vorherbestimmten Harmonie durchaus nicht so verwerflich finden können, wie man sie gewöhnlich darzustellen pflegt. Leibniz mußte, sobald er Geist und Seele nicht in der Weise unterschied, wie wir es gethan haben, auf diese Annahme verfallen; denn wenn der Geist als das denkende und wollende Ich betrachtet wird, d. h. als das mit der Seele identische Subject, so ist keine Brücke vorhanden, die aus dem Reiche der Gedanken in das Reich der körperlichen Erscheinung führte, und der Denker, der dieses Problem enthüllen will, muß nothgedrungen seine Zuflucht zu einer

höhern göttlichen Veranstaltung oder gar zu einem unmittelbaren Eingreifen Gottes nehmen, wie dies von Malebranche und einigen andern auch wirklich geschehen ist. Für uns, die wir den Geist als das unausgesetzt und geheimnißvoll wirkende Göttliche in uns kennen gelernt haben, welches im Verborgenen wirkend die ideellen Seelenzustände in die entsprechende körperliche Bewegung umsetzt, ist der Gedanke einer unbewußten, durch höhere Mächte geschehenden Vermittelung nichts so Unerhörtes, und derjenige, der unsere Anschauung von dem Verhältnisse des Geistes zur Seele theilt, wird in diesem Gedanken ein Anstreben derselben Erkenntniß entdecken, möge diese Vermittelung nun als präſtabilirte Harmonie oder als directes Einwirken Gottes vorgestellt werden.

Sowenig die Monadenlehre unserer Anschauungsweise entsprechen konnte, da sie das, was wir geltend zu machen suchten, bekämpft, nämlich die reale Wesenheit der Materie, so bereitwillig müssen wir den in ihr enthaltenen Grundgedanken der Allbelebtheit aller Schöpfungswesen durch den schaffenden und stetig fortwirkenden Geist Gottes anerkennen, und ebenso werden wir auch in der Lehre von der Harmonie des Weltalls eine wahrhaft geniale Idee erkennen, der man die volle Anerkennung nicht versagen kann. Von dem Menschen, als der Mittelstufe aller erschaffenen Wesen ausgehend, dringt Leibniz vorwärts und rückwärts durch die Räume des Weltalls und findet nach dem Princip der Analogie in allen Einzelwesen dasselbe angedeutet, was in dem Menschen zur Darstellung gelangt ist, nur dem Grade der Vollkommenheit nach unendlich verschieden, in absteigender Linie immer undeutlicher und verworrener werdend, in aufsteigender dagegen immer umfassender, klarer und geistiger.

In der ununterbrochen stetig fortschreitenden Stufenfolge der Wesen erblickt er eine unendliche Kette, an welcher jedes einzelne Glied streng von dem andern zu unterscheiden ist, von denen aber jedes mit dem andern innigst verbunden ist, indem alle durch die unmerkliche Kleinheit des Unterschieds genau zusammenhängen und so für jede erkennbare Stufe vermittelnde Uebergänge existiren. Aus beidem, dem unmerklichen Ineinanderübergehen der Stufenfolge und andererseits der strengen Unterschiedenheit jedes einzelnen vom andern, entsteht für ihn die Idee der Weltharmonie.

Mit Leibniz wird man leicht übereinstimmen können, wenn es gilt, die Einheit der Schöpfung zu behaupten und jede willkürliche Scheidung zu verwerfen. Mit ihm wird man in dem kleinsten Erzeugniß der Schöpfung ein beseeltes, wenn auch nur in entfernter Analogie an die beseelten lebendigen Organismen höherer Ordnung erinnerndes Wesen entdecken. So wie er, wird man das Walten des allgemeinen Geistes in dem harmonisch gegliederten Weltganzen anerkennen müssen, und nicht weniger das Wirken desselben Geistes in den individuellen Schöpfungswesen, dessen belebende, allvermittelnde und begeistende Kraft unter göttlicher Vorausbestimmung jedes einzelne erst an den Platz und in die Wirkungssphäre einzuordnen vermag, den es auszufüllen bestimmt ist. Allein ebenso bestimmt wird man sich gegen die erzwungene Einheit von Geist und Stoff erklären müssen, welche er durch die Monadenlehre zu gewinnen sucht und deren idealistische Ausspitzung über menschliches Erkenntnißvermögen hinausgeht.

Das Leben und das Licht sind auch nach Leibniz beide aus dem einen göttlichen Logos hervorgegangen, und beide finden sich in der aufsteigenden Stufenfolge der Wesen in

jedem einzelnen wieder. Sollen wir uns aber seine Anschauungsweise zu eigen machen, so muß auch überall das geistige Leben von dem seelischen, sowie dieses seinerseits von dem bloßen Dasein des materiellen Körpers unterschieden werden; denn in allen Creaturen tritt uns dies Dreifache in der Einheit entgegen.

Schon auf der untersten Stufe der Einzelwesen muß nach dem Gesetze der Analogie eine solche Eintheilung sich aufweisen lassen, welche dieser Dreiheit, wenn auch nur von ferne, entspricht; denn wäre eine solche in den Anfängen und in den unentwickeltsten Gebilden des Geschaffenen nicht zu entdecken, wie sollte sie wol auf dem Höhepunkte des in fortschreitenden Vervollkommnungsstufen sich stets gleichbleibenden Harmonischen anzutreffen sein? Materie, ohne nähere qualitative Bestimmung ist als Abstraction nichts Wirkliches. Erst an dem qualificirten, geformten, mit Eigenschaften und Kräften ausgestatteten Stoffe, d. h. an den Körpern, lassen sich verschiedene Gesichtspunkte der Eintheilung herausheben. Mit der Vorstellung von einem Körper, als einem Einzeldinge, ist die nähere Bestimmung verbunden, daß alle seine Theile in innerm Zusammenhange stehen, nach außen aber gegen jedes andere Körperliche abgeschlossen sind. Sobald nun eine solche Einheit und Abhängigkeit der Theile von einer unsichtbaren centralisirenden Kraft bemerkt werden kann, ist schon das Analogon des Lebens gefunden. Leben ist, ganz äußerlich betrachtet, Entstehen, Dauern und Vergehen solcher in sich geschlossener Stoffeinheiten. Nur da ist unzweifelhaft Leben, wo ein Entstandenes unter allen Veränderungen seiner stofflichen Zusammensetzung doch in entschiedener Weise für eine gewisse Dauer dasselbe bleibt. Luft, Erde, Wasser zählt man in der Regel unter die unorganischen Stoffverbindungen

und bezeichnet sie als leblose Materie. Allein eine aufmerksame Untersuchung hat gezeigt, daß sogenannte einfache chemische Stoffe durch ihre Verbindung Natur und Beschaffenheit verändern. Es ist aber mit dieser Veränderung nicht so, wie z. B. beim Zusammentreffen zweier Kräfte, die aus verschiedenen Richtungen kommend, eine mittlere, nach dem Maß der einzelnen Kräfte zu berechnende Richtung einschlagen, sondern die beiden zu einem Dritten vereinigten Stoffe haben ihre Eigenthümlichkeit theilweise eingebüßt und entwickeln als neuer Körper nicht selten Eigenschaften, die keiner der einzelnen Stoffe besaß. Neuentstandene Farben und Gerüche z. B., die keinem der Elemente eigen waren, sind ein Zeugniß, daß das Wesen des neuentstandenen Stoffes ein anderes ist als dasjenige der Bestandtheile, und daß aus ihrer Vereinigung und Durchdringung diese veränderte Beschaffenheit nicht entstehen konnte. Es muß dabei eine Einwirkung stattgefunden haben, die der Forschung unzugänglich bleibt; sonst hätte man längst den Stein der Weisen gefunden und aus Kohlenstaub Diamanten gemacht.

Da nun die ganze Natur nirgends elementare Stoffe, sondern überall Stoffverbindungen aufweist, welche in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit der Mitwirkung einer unbekannten Kraft ihr Dasein verdanken, so liegt es nahe, in diesen dauernden Wesenseigenthümlichkeiten zusammengesetzter Körper eine Analogie des Lebens zu erkennen, da wie gesagt diese eigenthümliche Existenzform den Eigenschaften und Kräften der Urstoffe auf keine Weise zugeschrieben werden kann.

Das Wasser z. B. entstand, indem durch das Gemenge von Wasserstoff und Sauerstoff der elektrische Funke schlug. Die elektrische Strömung war also die Bedingung, daß Wasser entstand, nach der Meinung anderer die Kraft selbst, welche

das Wasser bildete. Wäre dem nun wirklich so, wie diese letztern behaupten, so müßte doch wenigstens zugegeben werden, daß die specifischen Eigenschaften, welche das Wasser von dem Gemenge der beiden Gasarten unterscheidet, dem hindurchgeleiteten Strome ihre Entstehung nicht ausschließlich verdanken können, und daß Elektricität nicht auch diejenige Kraft sein könne, welche das Wasser als Wasser erhält; denn nach erfolgter elektrischer Ausgleichung ist der vorige Zustand der gleichmäßigen Elektricitätsvertheilung in diesem Körper wiederhergestellt. Auch setzt die ruhende Elektricität kein Hinderniß entgegen, daß das Wasser sich wieder in Gasform oder in Eis verwandele oder zu andern Verbindungen zersetze. Es muß also hier eine unergründete Kraft in Wirksamkeit sein, welche, nicht von den Stoffen ausgehend, die einmal entstandenen Körper in ihrem zeitlichen Bestehen erhält; und in dieser Dauer und Widerstandsfähigkeit erblicken wir eine dem Leben ähnliche Beschaffenheit, eine Analogie des seelischen Lebens. Das Wasser also, wenn auch nur in der Form des Aggregats entstehend, ist lebendig, solange die Quellen rauschen, und die Alten hatten nicht unrecht, diese seine Geburtsstätten mit Nymphen und Najaden zu bevölkern. Es lebt eine kurze Spanne Zeit und stirbt, indem es dampfend seine flüchtige Seele in die Lüfte haucht und seinen Leib im Wege der Zersetzung zu andern Körperbildungen dahingibt. Das Wasser ist nicht nur ein Gleichniß des Lebens, sondern es lebt in der That sein eigenes Leben, und jedes kleinste Theilchen desselben wird geboren aus Gottes Kraft. Und diese Theilchen halten zusammen und entwickeln ganz bestimmte Eigenschaften, die seine ganz einzige Wesenheit von allen andern Schöpfungswesen unterscheidet. Als Einzelwesen, wenn auch nur in der Masse und Unterschieds-

losigkeit sein Dasein habend, stellt es dar, was der Anlage nach in ihm ursprünglich enthalten war, und zeigt als vorstellendes Wesen ganz eigenthümliche Beschaffenheiten nach Form und Bewegung, Tropfbarkeit und Durchsichtigkeit, Cohäsion u. s. w.; und in dieser Eigenthümlichkeit trägt es das Gepräge des Geistes, der in ihm wirkt und lebt und den wir in seiner Besonderheit den Geist des Wassers nennen können. Als beseelter Körper, der mit dieser bestimmten Form und Farbe und mit ihm innewohnenden besondern Eigenschaften und Gesetzen geschaffen wurde und also die göttliche Idee zur Darstellung bringt, ist er im Ganzen des Weltgebäudes unentbehrlich, und dürfte aus der Reihe der planmäßig geordneten Schöpfungen nicht fortbleiben, ohne das Ganze zu zerstören.

Bei dem Bestreben, Analogien in den geschaffenen Wesen nach ihrer körperlichen, seelischen und geistigen Existenz nachzuweisen, werden wir es, vom Wasser zu andern Gebilden übergehend, wol füglich dem Naturforscher überlassen, die unmerklichen Unterschiede und Uebergänge aufzuzählen, die das Gesetz der ununterbrochenen Stufenfolge begründen. Wir wenden uns zu den festen Niederschlägen, die das Wasser hinterließ, und zu den erstarrten Massen vulkanischer Erhebungen, die in scheinbarer Leblosigkeit ihre eckigen Riffe und Kanten himmelwärts aufthürmen. Auch diese ist man gewohnt der organischen Schöpfung als todte Materie gegenüberzustellen, als den Stein des Anstoßes in der lebendigen Natur, nicht aber als ein nothwendiges Mittelglied zu reichern und vollkommnern Lebensstufen, die aus ihnen emporwachsen zu geistigerm Dasein. Als ein solches müssen wir indessen dieses Reich der Steine ansehen; und diesen Rang möchten wir den

Gebeinen der Mutter Erde zusichern, ehe wir zu den höher organisirten Wesen übergehen.

Mögen diese Urknorren des Erdgerippes auf nassem oder auf feurigem Wege entstanden sein, gewiß ist es, daß sie ein Beharrungsvermögen von unbestimmter Dauer, ein Wachsthum und einen Verfall haben, indem sie endlich verwittern und zerbröckeln, und in andere Verbindungen übergehen. Verschieden von dem Wasser haben sie ihr Leben nicht blos in den einzelnen Theilchen, welche sich zur unterschiedslosen Masse verbinden, sondern ihr Leben als Aggregat strebt unverkennbar schon die individuelle Einheit an. Denn sowol der kleinste Repräsentant dieses Reiches, als auch die riesenmäßigen Urgebirge tragen ihre ganz bestimmten unveränderlichen Kennzeichen nach Structur und Form, nach ihrer Dichtigkeit und Lagerung, nach ihren Ecken, Linien, Winkeln und Brüchen, nach ihrer Schichtung und regelmäßigen Neigung. Die Formation, die wir an dem kleinsten Sandkorn erblicken, setzt durch Gesteine und ganze Gebirgszüge mit charaktervoller Eigenthümlichkeit hindurch, und umfaßt nicht allein das Zusammenhängende nach Form und Gestaltung, sondern strebt auch schon die allgemeinere Einheit der Gattung zu erringen, die sich von allen andern Gebirgsarten unterscheidet. Indem uns also hier auf der einen Seite aus dem belebten Aggregate das dunkle Streben nach Besonderung in Einzelwesen und Familien entgegentritt, bemerken wir neben diesen fernen Anklängen einer seelischen Existenzform auf der andern Seite, wie ein geistiger Inhalt aus dem schwerfälligen Stoffe sich loszuringen sucht, und als Form und gesetzmäßige Bildung die scheinbar dunkelste und verworrenste der Vorstellungen verwirklicht.

Wem es schwer wird, in der mineralischen Schöpfung

Leben und Geist zu entdecken, der möge nur einen Schritt weiter zur Betrachtung der Krystalle fortschreiten und zusehen, wie hier schon das entstandene Einzelproduct sich gegen außen abschließt, und gegen innen eine centrale Einheit vollzieht; und wie die Linien, Kanten und Flächen des Oktaeders und des Dodekaeders den größten mathematischen Meister verrathen, der schöpferisch diesen krystallinischen Bildungen seinen Geist einhauchte. Man braucht nicht Geist in die Schöpfung hineinzutragen, um diesen in Schöpfungsgegenständen wiederzufinden, von denen ein jeder in seiner Art das Vollkommenste, wenn auch aus ungefügem Material gebildet, zur Darstellung bringt; denn mögen auch die Stoffzerglieder nachweisen, wie geistlos die Welt ist, so werden wir ihnen zugestehen, daß sie für ihre Behauptung den Beweis beigebracht haben, aber für einige Wenige, die Ohren haben zu hören, werden die Steine reden.

Wenn die Alten glaubten, die Naturerzeugnisse mathematisch construiren zu können, indem sie das Dreieck zur Grundlage aller organischen Bildungen machten, so scheint die überall wiederkehrende Krystallform sie dazu zu berechtigen. In der Pflanze, die doch unbestritten zu dem organischen Reiche gehört, reihen sich krystallisirte Flüssigkeiten zum Zellenbau aneinander und bilden ihren stofflichen Körper. Der Uebergang von dem mineralischen Reiche zu den organischen Lebensgebilden der vegetabilischen Schöpfung wurde also schon von den Forschern des Alterthums als ununterbrochene Stufenfolge angesehen, deren Höhepunkt das selbständig organisirte Individuum bildet. Der Proceß der Ueberwindung der Aggregatsform ist in der Pflanze nahezu vollendet; der Stoff ist zur Einheit bewältigt, und ein beseeltes Wesen entwickelt sich an dem Strahl der Sonne zu fröhlicher Entfaltung seiner

organischen Gliederung, welche nach höherer Bestimmung das ursprünglich im Keime Vorgebildete in unbewußter Weise zur Darstellung bringt. Ihr seelisches Leben zeigt in der That Erscheinungen, die an die Functionen des höhern Nervenlebens erinnern; denn die bekannte Empfindlichkeit der Sensitiven, das sich Schließen und Oeffnen gewisser Blumen bei eintretender Reizung von außen u. dgl. m. geben Zeugniß von einer organischen Erregbarkeit, die dem thierischen Nervenleben zu vergleichen ist. Mit der vollständigen Entwickelung ihrer vielgestalteten äußern Form und Gliederung ist nun aber die darstellende Kraft noch keineswegs erschöpft. Wir begegnen vielmehr dem geheimnißvollen Schaffen des Geistes in zwei später eintretenden denkwürdigen Momenten, in der Blüte und in dem Reifen der Frucht. Blühen kann nur ein Geschöpf, das den Höhepunkt der Entwickelung und Lebensfülle erreicht hat, aber vor allen andern Creaturen blüht die Pflanze auf einzige höchst ausgezeichnete Weise. Die Herrlichkeit der aufbrechenden Blüte gleicht einer Ballkönigin, die eingetreten in den glänzend erleuchteten Saal, auf einmal ihren Domino abwirft, und in strahlend-funkelnder Feenpracht unter lauter vermummten Masken erscheint. Nichts ist unerklärlicher, als das Hervorbrechen dieses Farbenspiels aus der einfachen Hülle, und es wäre Stumpfsinn, da nicht das Wirken des Geistes erkennen und anstaunen zu wollen. In dem zweiten Moment, der Frucht- und Samenbildung, setzt die Pflanze, indem sie selbst allmählich dem Verfall entgegengeht, alljährlich neues Leben aus sich heraus; und in der einjährigen Pflanze ereignet sich sogar das Merkwürdige, daß, während ihr Leib nach kurzer Lebensentfaltung eintrocknet und der Verwesung anheimfällt, die Lebensgeister zwar aus dem Hauptstamm entweichen, sich aber dennoch am äußersten Ende behaupten, und dort die

Samenkeime, in denen schon wieder ein ganzes Pflanzenleben der Anlage nach enthalten ist, von neuem erwecken. Wie hier aus dem Tode eines individuellen Schöpfungswesens eine Vielheit neuer Existenzen hervorgehen könne, ist durchaus ohne schöpferisches Eingreifen des Geistes nicht zu verstehen, der Vorgang der Blüte erklärt nichts, sie war nur der höchste Lebensmoment der nun verfallenen Lebenseinheit, und der an dem hinwelkenden Stengel heranreifende Samen verdankt einer That des Geistes sein Leben.

Die zahlreichen Uebergangsreihen aus dem Pflanzenleben zum Thiere, welche die Naturwissenschaft nachweist, sind nicht Gegenstand unserer Betrachtung, und auch an den Thieren werden wir nicht erst Seele und Geist nachzuweisen haben, da nirgends das getrennte Wirken des im geheimen schaffenden Geistes klarer hervortritt als in der menschenähnlichen Lebensentwickelung der Thiere, von welcher der sogenannte Instinct nur der kleinere Theil ist, der zunächst ins Auge fällt. Es wird uns hauptsächlich daran gelegen sein müssen, das seelische und geistige Leben der Thiere vergleichend von dem des Menschen zu unterscheiden; und dieser Unterschied ist mit wenigen Worten nicht zu schildern, er umfaßt das ganze innere Leben. Wollte man sagen, daß das Bewußtsein vom eigenen Ich und das Reflexionsvermögen es ist, was den Thieren hauptsächlich fehlt, so wäre damit das Unterscheidende noch lange nicht hinreichend hervorgehoben; den Thieren aber hätte man damit einen Theil ihrer Seele abgesprochen. Denn leise Anklänge einer Ueberlegung, dunkle Gefühle des eigenen Selbst, ja sogar Mitgefühl und Spuren von Selbstbeherrschung sind nicht schwer an ihnen zu entdecken. Man wird daher in Wahrheit sagen können, daß alle menschlichen Seelenfähigkeiten der Anlage nach auch in ihnen schlummern und des

höhern Geistes harren, der ihnen Wirklichkeit verleihen könnte, während wir Menschen dieses Licht des Geistes wirklich erhalten haben, welches unser Verhältniß zu Gott uns ahnungsvoll zum Bewußtsein bringt. Es ist im Thiere nur dunkel und unzureichend vorgestellt, was im Menschen schon meist in bewußter Weise zur Entwickelung gelangt, und es besteht der Hauptunterschied ganz wesentlich in der Kraft der geistigen Einwirkung und dem Grade der Auffassungsfähigkeit für das, was in unmittelbarer Weise vom Geiste kommt. Ein intelligenter Affe ist weit gescheidter als ein blödsinniger Mensch, und doch erkennen wir im letztern das höhere Schöpfungswesen, welches nur durch hinzutretende Hindernisse die vollkommene Entwickelung verfehlte, welche geistig in ihm angelegt war, und welches aus demselben Grunde die angeborenen Fähigkeiten nicht zu gebrauchen vermochte, die den Menschen vor dem höchstbegabten Thiere auszeichnen. Die schöpferische Idee, die wir in dem ausgebildeten, wenn auch nie dem Urbilde entsprechenden Menschen ahnungsvoll erkennen, ist so erhaben über dem vollkommensten Thiere, daß dieses, die Uebermacht des Geistes empfindend, wie zu einem höhern Wesen zu ihm aufblickt und nicht im Stande ist, sich von dem, was im Menschen vorgeht, auch nur von ferne eine Vorstellung zu bilden. Dieselbe geistige Uebermacht befähigt nun auch den Menschen, die Thiere, ohne daß sie selbst darum wüßten, zum Zerrbild ihres eigenen menschlichen Wesens abzurichten; ja den Hausthieren menschliche Fehler und menschliche Uebel mitzutheilen, die dem ungezähmten Thiere fremd sind. Diese übertragenen Uebel, die durch Misbrauch von seiten des Menschen die gesammte Creatur in das Verderben mit hineinziehen, mahnen den menschlichen Stolz an den Thieren ein Beispiel zu nehmen, welche der innern Stimme des

Geistes stets gehorchen, und weil sie nicht wählen und überlegen, stets das Richtige thun, und dadurch mit Gottes Ordnung im Einklang bleiben.

Wir versteigen uns nicht so weit, über das Thier und den Menschen hinaus die Stufenreihe der Wesen zu verfolgen; denn so unmöglich es dem Thiere ist, den Geist des Menschen zu verstehen, ebenso ungeheuer muß auch wol der Abstand sein, der den Menschen von der aufsteigenden Stufenleiter der seligen Geister trennt, welche hinaufweist bis zu Gott, dem allumfassenden höchsten Geiste.

In allen Reichen der Schöpfung haben wir nun den göttlichen Logos zugleich als das Leben und das Licht wiedergefunden. Für die Menschen insbesondere ist aber das Leben in engerer Bedeutung das Leben im Geiste, welches diejenigen durch Gottes Einwirkung zu erringen vermögen, die allem weltlichen Streben entsagt haben. Für diese, die das Leben in seiner höhern Bedeutung erfaßt haben, ist es zugleich das göttliche Licht, und besteht in hohen geistigen Gaben, im Glauben, in der Liebe, in Verleihung göttlicher Kraft und Erleuchtung. Ganz besonders und in einziger Weise wird daher Christus als das Licht der Menschen bezeichnet, weil in ihm die göttliche Kraft des Logos, wie in keinem andern Menschen wirkte. Und wenn nun Johannes diese einleitenden auf die Erscheinung Christi vorbereitenden Worte beschließt, indem er sagt:

„Und das Licht scheinet in der Finsterniß, und die Finsternisse haben es nicht begriffen“

so ist damit Christus auf eine Stufe gestellt, welche über alles Menschliche hinauszugehen scheint; und in der That hat der gewöhnliche Mensch keine Vorstellung von dem, was in dem Auserwählten Gottes sich geistig zugetragen hat, und

Mit- und Nachwelt blickt daher staunend zu ihm auf wie zu einem höhern Wesen. Christus war das Licht der Welt, obgleich das göttliche Licht schon längst in der Welt war, und alle Dinge durch dasselbe geschaffen sind. In ihm bethätigte sich also der göttliche Logos in ganz vorzüglicher Weise als in einem Brennpunkt des Lebens und des Geistes. Allein der Mensch Jesus war nicht schon als solcher der Logos, sondern der göttliche Geist, welcher als Logos seit Urbeginn die ganze Schöpfung durchdringt und belebt, wirkte in einziger Weise in Christo; und wenn der Evangelist zu wiederholten malen von Christo sagt, er sei gewesen, ehe die Welt geschaffen war, und alle Dinge seien durch ihn gemacht, so kann diese Aussage doch nur auf die göttliche Einwohnung des Logos in Christo bezogen werden, die als solche, weil sie den ganzen Menschen nach Körper, Seele und Geist durchdringt und verwandelt, allerdings den ganzen Menschen in seiner Einheit begreift, jedoch nur als reinste und höchste Einwirkung des Geistes, nicht als sichtbare individuelle Erscheinung eines sterblichen Menschen. Jede andere Erklärung verwickelt in die größten Widersprüche, und die beständige Verwechselung der Person Jesu Christi mit dem göttlichen Logos, welche zu einer wahren Verwirrung gesteigert wird, indem der Ausdruck „Sohn Gottes", der doch nur als Bild und Gleichniß gebraucht wird, dem Logos gleichgesetzt, und als dessen gleichbedeutender Ausdruck betrachtet wird, bringt nothwendig Unklarheiten und Begriffsverwechselungen hervor, die nach unserer Ansicht in der ursprünglichen Auffassung des Evangelisten nicht gelegen haben können.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, den Streit der Jahrtausende wieder aufzunehmen, der wie ein verglimmendes Feuer unter der Asche der Gleichgültigkeit begraben zu liegen

scheint; aber darauf hinzuweisen wird uns erlaubt sein, daß einfache Grundprincipien der Wissenschaft zu einfachen Ergebnissen führen, und daß, wer die Wahrheit will, vor ihren nothwendigen Folgerungen nicht zurückschrecken darf.

So viel scheint indessen gewiß zu sein, daß die ursprüngliche Logosidee schon nach wenigen Jahrhunderten durch die Bezeichnung: Sohn Gottes, fast vollständig verdrängt wurde*), wozu das damals in Ansehen stehende Philosophem der Gnostiker von einem göttlichen Mittelwesen, das als Schöpfer der Welt angesehen wurde, gewiß das Seinige beigetragen hat. Darüber indessen scheinen die meisten Kirchenväter der ersten Jahrhunderte einverstanden gewesen zu sein, daß Christus neben dem Logos, der in allen Menschen wirkt, auch eine menschliche Seele gehabt haben müsse, welche allerdings mit dem Logos als in der innigsten Gemeinschaft stehend gedacht wurde. Am deutlichsten sprechen sich hierüber Irenäus, Origenes und der der Häresie beschuldigte Paul von Samosata aus. Die spätern Theologen verlieren den philosophischen Logosbegriff ganz aus den Augen, bis erst nach langen unfruchtbaren Kämpfen die neueste Zeit sich an die Deutung dieser vielverkannten Lehre herangewagt hat.

Am Schlusse dieses Abschnitts angelangt, wird es nöthig

---

*) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Person Christi, zeigt der Reihe nach, wie bei Justinus Martyr, Theophilus, Athenagoras, Irenäus, Tertullian, Origenes, Paul von Samosata, bis Athanasius der Logos anfänglich als das allmächtige Schöpferwort, als Vernunft und Weisheit Gottes angesehen wurde, wie aber nach und nach die Vorstellung von dem hypostasirten Sohn Gottes den Logos ganz verdrängte, indem die Väter selbst die Unvereinbarkeit der reinern und geistigern Logoslehre mit der vervielfältigten Persönlichkeit Gottes anerkannten.

sein, den darin befolgten Gedankengang in Kürze zu wiederholen. Nach der Ueberzeugung, die ich hier vertreten habe, ist das Wort, welches von Anfang war, nichts Anderes als die schaffende, erhaltende, belebende und erleuchtende Gotteskraft, welche die ganze Schöpfung durchdringt, und in ihrer beseelenden Wirkung jegliche Creatur befähigt, zu werden, was nach göttlicher Vorherbestimmung in dieselbe hineingelegt war. Leben und Geist sind die gebrochenen Farben des göttlichen Strahls, der aus der ursprünglichen und ewig unabänderlichen Einheit des Geistes entsendet, in der Welt des Stoffes das Mannichfaltige zur Darstellung bringt. Wissen von dieser Einheit haben wir nicht, aber der Glaube an den einigen Schöpfer baut, von unserer ahnenden Phantasie getragen, die Brücke aus dem Reich des Stoffes in das Reich des Geistes hinüber, und aus dieser Einordnung der Materie in das Wirken des Gottesgeistes erwächst uns die Vorstellung von dem gleichzeitigen Hervortreten der beseelten Materie und des freien Menschengeistes aus Gott. Leben ist demnach auch Licht, und zwar ein mit der ansteigenden Stufenfolge der Schöpfungswesen immer vollkommener werdendes Licht. Erst im selbstbewußten Erkennen des Menschen scheidet sich das ursprünglich Geeinte als Leben und als Licht, als körperliches Leben der Seele, und als freies Einwirken des göttlichen Geistes. Was diese Gotteskraft des Logos in den übrigen Schöpfungswesen erst ohne deren Bewußtsein dunkel angestrebt, das tritt im Menschen als vollendetes Werk hervor, und wird von diesem je nach der Art der Erscheinung bewußtvoll unterscheiden. Das Höchste und Edelste, was Gott dem Menschen verleihen kann, wird aber nur den Auserwählten zu Theil, und der erste der Auserwählten wird deshalb selbst das Wort und das Licht genannt, das in der Finsterniß scheinet, und das

die Finsternisse nicht begreifen konnten. Als Sinnbild des göttlichen Wirkens in begeisterten Gottesboten können „Wort" und „Licht" als passende Uebersetzung des Logos gelten; aber mit der Lehre von diesem Worte ist weder eine Theilung und Unterscheidung in dem Wesen Gottes gegeben, noch bezeichnet es eine göttliche Zwischenstufe zwischen dem höchsten Gott und den geschaffenen Wesen; und es darf deshalb der Logos nicht in idealistischer Weise der menschlichen Persönlichkeit Christi gleichgesetzt und mit ihr verwechselt werden, wenn auch mit Recht behauptet werden kann, daß in ihm, wie in keinem andern, die Fülle des göttlichen Logos wohnte.

Willensfreiheit und Vorherbestimmung.

Der vorige Abschnitt hatte das Verhältniß Gottes zur Welt im allgemeinen, soweit das Eingreifen des göttlichen Geistes in die verschiedenen Gebiete der Schöpfung uns überhaupt erkennbar ist, zum Inhalt. Dieser dagegen wird nun insbesondere das Walten Gottes der menschlichen Freiheit gegenüber zum Gegenstande haben; und es wird mit dieser Erörterung die Reihenfolge der einzelnen Fragen erledigt sein, welche von unserm Standpunkt aus vorzugsweise in Betracht kommen mußten.

Ist es richtig, daß ein Wissen von Gott nicht durch philosophische Speculation erlangt werden kann, sondern daß nur die innern Erfahrungen eines frommen Gemüths ein solches aufzuweisen haben; so werden wir hiermit auf den einzigen von uns einzuschlagenden Weg gewiesen, der auch in der folgenden Untersuchung nicht verlassen werden darf. Von dem, was man nicht weiß, kann keine Untersuchung ausgehen, in diesem Falle also nicht von dem Wesen und Wirken

Gottes, sondern von dem Menschen selbst, und der Beschaffenheit seines Willens.

Die unbefangene Ueberzeugung, welche uns das tägliche Leben in jedem Augenblicke verleiht, der Mensch könne sich selbst bestimmend zu dem oder jenem entschließen, dasselbe aber ebenso wol unterlassen, wird aus philosophischen Gründen häufig in Zweifel gezogen und als unstichhaltig angefochten. Der Haupteinwand, der gegen die Möglichkeit einer freien Willensbestimmung erhoben wird, stützt sich auf den Satz: daß es keine Wirkung ohne eine ganz bestimmte Ursache geben könne. — Alles was geschieht, sei es in der geistigen oder der materiellen Welt, müsse einen zureichenden Grund haben, und könne nicht dem Zufall sein Dasein verdanken. In der ganzen Schöpfung werde man bis zum Menschen aufsteigend das Gesetz der Nothwendigkeit durch Ursache und Wirkung hindurch verfolgen können, nirgends werde ein Zweifel auftauchen, ob dieses oder ein anderes Ergebniß aus den gegebenen Verhältnissen sich entwickeln werde; und da auch der Mensch ein Glied in der aufsteigenden Kette der Wesen, und mit allem, was ihm zugehöre, dem untheilbaren Ganzen der Natur einverleibt sei, so werde auch selbst die geistige That des Menschen diesem allgemeinen Gesetze anheimfallen, und es könne folglich bei der innern Nothwendigkeit, welche den Vorgängen innewohnen, weder an Wahlfreiheit noch an Zufall gedacht werden.

Wäre der Mensch befähigt, das Wesen der Dinge zu erkennen, und durchschaute er die kleinsten und verborgensten Beweggründe, welche bestimmend auf den Willen wirken; so würde er, wie ein Gott, den nothwendigen innern Zusammenhang alles Geschehens ergründen, und die unendliche Verkettung von Ursachen und Wirkungen wie ein offenes Buch

vor sich aufgeschlagen sehen. Da er aber von den Ereignissen der Außenwelt sehr wenig, und von den Vorgängen im eigenen Innern nur den kleinsten Theil begreift, so schweben seiner mangelhaften Erkenntniß überall verschiedene Möglichkeiten vor, und es tritt daher bei dieser unvollkommenen Kenntniß der Motive menschlicher Handlungen der Annahme kein Hinderniß entgegen, als liege im Bewußtsein die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten, deren Entscheidung die freie That des Menschen genannt werden könne.

Nach Beseitigung dieses aus der Betrachtung des allgemeinen Weltzusammenhangs entnommenen Einwandes ist es jedoch noch nicht erwiesen, ob der Creatur in Wirklichkeit ein selbständiger Wille zukomme; unsere Aufmerksamkeit wird daher zunächst bei der Prüfung des menschlichen Willens verweilen, und es wird dabei die oft berührte Frage nicht ganz zu umgehen sein, wer denn eigentlich das Subject des Willens sei; denn hierüber scheint je nach der Vorstellungsweise des einzelnen eine große Verschiedenheit der Ansichten zu herrschen. Unter denjenigen, die den Geist als das wollende und handelnde Subject im Menschen ansehen, steht uns Hegel natürlich am fernsten, denn für ihn hat die Individualität der Seele nur insofern eine Wahrheit, als in ihr der allgemeine Geist eine Daseinsform gewinnt. „In dem Ich", sagt Hegel, „erfolgt das geistige Erwachen höherer Art. Das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz. Im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit." Da nun in der Idealität schon die ganze Wahrheit des menschlichen Einzelwesens enthalten ist, so kann dasselbe in seiner Sonderexistenz nicht als Subject des freien Willens gedacht werden. — Schleiermacher dagegen, obgleich auch er den Willen zum Attribut des Geistes macht, ist stets bemüht,

die Individualität zur Geltung zu bringen. Das Subject ist nach ihm die individuelle organische Gestaltung der Vernunft, in der sie ganz, aber auf eigenthümliche Weise gegenwärtig ist. Er tritt hiermit der Hegel'schen Ansicht gewissermaßen diametral entgegen, indem nach Hegel das Ich gerade der Ausdruck der umfassendsten Allgemeinheit sein sollte, während das Individuelle, Eigenpersönliche des Menschen in der Zufälligkeit der Triebe, Neigungen, Leidenschaften, welche er das natürliche, schlechte und geistlose Element nennt, als der alleinigen Quelle des substantiellen Unterschiedes zwischen den Subjecten seinen Grund haben soll. Diese Entgegensetzung ist aber so ernst nicht gemeint, denn auch nach Schleiermacher stehen sich im Menschen Vernunft und Natur, wie er sich ausdrückt, als zwei sich bekämpfende Gewalten gegenüber; und alles reale Sein ist ein Ineinander von Natur und Vernunft mit relativem Ueberwiegen der einen oder der andern. Wenn nun Schleiermacher in dem ethischen Processe „ein immer schon angefangenes aber nie vollendetes Handeln der Vernunft auf die Natur, eine sowol der Stärke nach fortschreitende als dem Umfange nach sich ausbreitende Vereinigung, ein Naturwerden der Vernunft und ein Vernunftwerden der Natur" — erblickt; so dürfte doch hieraus hervorgehen, daß auch er bei seinen Voraussetzungen die Individualität kaum zu etwas mehr als zu einer Scheinexistenz bringen konnte; denn je mehr das blos natürliche Individuum der ethischen Vervollkommnung zustrebend gedacht wurde, je wirksamer das Vernunftwerden der Natur sich vollzog, desto vollständiger mußte auch das Eigenpersönliche in der Allgemeinheit der Vernunft untergehen, und desto nichtiger und bedeutungsloser wurde diesem allgemeinen alles verschlingenden Subjecte gegenüber der individuelle Wille. Es hilft dabei nichts, wenn Schleiermacher

die Naturseite des Menschen auf künstliche in der Erfahrung nicht begründete Weise von der Seite des Geistes trennt und einer jeden derselben ihre besondere Action zuweist; denn wenn es überhaupt einen Willen, d. h. ein mit Bewußtsein sich selbst Bestimmen gibt, so ist dieser Wille sowol auf der Naturseite als auf der Seite des Geistes wirksam, und das Subject des sittlichen Wollens bleibt ein und dasselbe mit dem Subjecte des natürlichen Wollens. Insofern also auch er den in allen Menschen wirkenden einigen gemeinsamen Geist als das Subject des Willens betrachtet, ist eine Vernichtung des eigenpersönlichen Wollens die unausbleibliche Folge.

Ebenso wenig ist die Annahme Fichte's des Aeltern, als sei neben dem Sonderwillen des einzelnen in allen Menschen ein Grundwille vorhanden, ausreichend, die Bedeutung des individuellen Willens zu wahren und ihn vor einem unvermeidlichen Untergang zu schützen. Nach Fichte kommt nämlich durch die Vervollkommnung und Versittlichung des Menschen erst das zum Vorschein, was der Mensch seinem Grunde nach ist. Durch das Hervortreten dieses Grundwillens wird die falsche selbstsüchtige Individualität überwunden; und indem das Subject zu ethischer Vollkommenheit heranreift, gewinnt das Ich erst wahre Individualität und Wesenheit. Nicht das Ich ergreift, indem es nach Veredelung strebt, die höhere Idee, sondern das Ich wird von der Idee ergriffen, und durch Umschaffung seiner Freiheit zum sittlichen Willen zu ihrem Organe erhoben, sodaß es nur die Idee auf besondere und durchaus ihm eigene Weise darstellt in seinem sittlichen Willen. Das Ich als Naturwesen und in seiner ganzen sinnlichen Unmittelbarkeit hat gar keine Substantialität und Wahrheit. Es gehört der Scheinwelt an, wie die Natur selbst. Nur

dadurch kann es Realität gewinnen, daß es ein eigenthümliches Glied im Reiche der Idee wird. —

Hier stellt Fichte zwei Willen im Menschen einander gegenüber, wovon freilich der eine erst dann zur Thätigkeit gelangen soll, nachdem der andere bereits unterworfen ist. Fragt man nun aber, wie es möglich sein solle, daß in allen Menschen ein vernünftiger Grundwille und ein individueller endlicher Wille zusammenbestehen, so wird man die Antwort schuldig bleiben müssen. Ein Wille, der nicht den ganzen Menschen ergreift, und ihn mit Ausschluß jedes entgegenstehenden Triebes in bewußter Weise zu irgendeiner Selbstbethätigung bewegt, ist in der That kein Wille, denn eben die bewegende Kraft unterscheidet den Willen von andern Seelenzuständen. Existirten also zwei verschiedene Willen im Menschen, so müßte der eine wirkungslos sein, während der andere in Thätigkeit ist; der thatlose, wenn auch nur zeitweise schlummernde Wille wäre also, solange dies währte, in Wirklichkeit kein Wille, und würde der Vernichtung anheimfallen. Während daher der natürliche individuelle Wille in Thätigkeit gedacht wird, kann von einem im Hintergrunde der Seele wartenden Grundwillen durchaus keine Rede sein; und indem nun durch ethische Vervollkommnung der vernünftige Wille die Herrschaft gewinnt, welchen Fichte den Grundwillen nennt, ist in demselben Maße der natürliche endliche Willen gar nicht mehr vorhanden. Man kann daher auch nicht sagen: der ethische Proceß werde dadurch vollzogen, daß der endliche Wille immermehr entselbstet und durch den Grundwillen mit einem Inhalte erfüllt werde, vor welchem das Subject seine Selbstheit vergesse — denn der Wille ist nur einer, möge er mit göttlichem oder mit widergöttlichem oder blos natürlichem Inhalte erfüllt sein, eine Zweiheit der Willen in ein und demselben Menschen

gehört zu den grundlosen Fictionen, die von der Philosophie erfunden wurden, um den Consequenzen eines falschen Ausgangspunktes auszuweichen. Die Idee eines ursprünglichen, den selbstischen Einzelwillen allmählich überwindenden Grundwillens ist ohne Zweifel aus dem Bedürfniß hervorgegangen, das Vorhandensein eines im tiefsten Hintergrunde der Seele sich kund gebenden Geistigen zu erklären, welches bald als Gewissensstimme, bald als unbewußte geistige Einwirkung, bald als besseres Selbst bei sittlicher Veredelnng in die Erscheinung tritt, und welches als bewegende Kraft überall von dem blos natürlichen Willen zu unterscheiden ist. Durch die Annahme eines höhern Geistigen indessen, welches man dem subjectiven menschlichen Geist gewissermaßen als das wahre eigentliche Subject gegenüberstellt, geht das menschliche Subject in dem höhern zu Grunde, und anstatt die individuelle Freiheit zu retten, verfällt man dadurch in die größere Verirrung, im Menschen zwei Subjecte und zwei Willen anzunehmen, von welchen das eine das andere ausschließt und vernichtet, während die Einheit des Bewußtseins doch das erste und unabweisbarste Erforderniß sein muß, ohne welches jede philosophische Theorie die Wahrheit einbüßen wird. Alle Systeme daher, welche den Geist als Subject des Willens betrachten, werden an derselben Klippe scheitern; denn es ist nun einmal nicht einzusehen, wie derselbe Geist, der in abstracto ewig sich selbst gleich ist, der als Ort der unvergänglichen Ideen bezeichnet wird, und der in allen Menschen das Gleiche wirkt, und von allen Menschen als höchstes Göttliches, als ewige Vernunft erkannt wird — zugleich auch im endlichen natürlichen Willen des Menschen als höchst wandelbares Subject die geistlosesten und widervernünftigsten Zwecke zu seinem Inhalte erheben sollte!

Diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß unter solchen Voraussetzungen die Selbständigkeit des individuellen Willens nicht bestehen kann. Betrachtet man hingegen, wie dies hier von Anfang an geschehen ist, die Seele als den Mittelpunkt der menschlichen Persönlichkeit, und den Willen als ein Vermögen der Seele, welches freilich erst durch die Einwirkung des Geistes zu einer wirklichen Thätigkeit wird, so treten auf einmal alle die Schwierigkeiten, welche bisher der Anerkennung eines selbständigen Einzelwillens entgegengestellt wurden, in den Hintergrund. Der Wille, als Seelenvermögen, darf indessen nicht in seiner Vereinzelung, getrennt von den übrigen Seelenzuständen, betrachtet werden, sondern alles, was in der Seele vorgeht, ist eine ungetrennte Einheit, welche durch das Bewußtsein zu inniger Verbundenheit zusammengefaßt, nur scheinbar als Verschiedenheit der Zustände und Thätigkeiten sich äußerlich kund gibt. Alle geistigen Vorgänge wurzeln, wie wir schon früher sagten, in einem körperlichen Proceß, der denselben zur Grundlage dient, und der durch den Einfluß des Geistes dergestalt veredelt werden kann, daß das ursprünglich Physische nur noch als symbolische Darstellung dessen zu betrachten ist, was sich in rein geistiger Sphäre zuträgt. Die Erregung der Nerven erweckt Gefühle und Triebe, die sich als Neigungen und bewußte Strebungen in Willensacte verwandeln; und dieser ganze Vorgang ist sowol der Zeit als dem Bewußtsein nach eine ungetheilte Einheit. Weil aber der thierische Körper die Beschaffenheit hat, unbewußterweise bei einzelnen Nervenreizungen zu reagiren, und zwar auf zweckmäßige Weise selbstthätig dem geschehenen Reize entgegenzuwirken, wie z. B. beim Niesen, Husten, Erbrechen, bei einzelnen Krampferscheinungen u. s. w., so hat man von physiologischer Seite den Zweifel aufgeworfen, ob denn über-

haupt ein Willensact etwas mehr sei als ein unbewußtes, unwillkürliches Entgegenwirken der Natur gegen fremde Eingriffe und Störungen? Der Punkt, wo dieses instinctive Geschehen in eine bewußte Willensbewegung übergeht, ist ohnehin äußerst schwer zu entdecken, und so wurde die Ansicht geltend gemacht, der Wille sei nichts als das unbewußte Streben nach Wiederherstellung des gestörten Lebensprocesses. Wenn die Hand abwehrend nach der Wespe schlägt, die sich dem Gesicht zu sehr genähert hat, so würde hierin nach der ebenerwähnten Ansicht nichts Anderes als eine mechanische Gegenwirkung des natürlichen Organismus liegen, denn die Bewegung der Hand folgte unbedingt dem Triebe, welcher vielleicht gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Man vergißt indessen hierbei, daß der geistige Vorgang, weil er durch vielfältige Wiederholung uns so geläufig geworden ist, nicht mehr als bewußter Willensact anzusehen ist, sondern als mechanische Gewohnheit der Bewußtlosigkeit und Willenlosigkeit fast vollständig anheimfällt, nichtsdestoweniger aber ursprünglich eine That bewußter Selbstbestimmung gewesen ist; denn es ist bekannt, daß ein Kind erst dann das Feuer scheut, nachdem es sich verbrannt hat.

So viel steht von vornherein fest, daß dasjenige, was wir eine That des Willens nennen, durch äußere Anregung oder durch einen Nervenreiz hervorgerufen wurde, daß aber in der äußerlichen Ursache der Erregung die Art und Weise der Gegenwirkung noch nicht gegeben ist; denn diese hat ihr Gesetz z. B. bei Thieren in den besondern Anlagen ihres Organismus und in den vielen kleinen mitbestimmenden Verhältnissen, die auf das Lebenscentrum eines beseelten Geschöpfes einwirken. Die Thätigkeit, welche dem vorhergegangenen Reize entspricht, ist also nur zum Theil durch die Be-

schaffenheit desselben bedingt, zum andern Theile durch die eigene Natur des lebendigen Wesens, welches dabei eine eigenthümliche seiner Nervenorganisation entsprechende Gegenwirkung hervorbringt. Die Nothwendigkeit des Thuns und Unterlassens im thierischen Leben ist daher wahrscheinlich eine Zusammensetzung aus zweierlei zusammenwirkenden Ursachen, nämlich aus der Anregung durch äußere Bedingungen und aus der eigenen Urbestimmtheit des ihm innewohnenden Instincts. Zufall und Willkür sind hierbei ausgeschlossen, und das, was uns an dem Thiere als Selbstbestimmung erscheint, Product aus den genannten Factoren. Dieselbe Nothwendigkeit aber, welche für untergeordnete Weltgeschöpfe gilt, auf den Menschen zu übertragen, und dieses Entgegenwirken aus der ihm eigenen Urbestimmtheit heraus an die Stelle der freien Selbstbestimmung setzen zu wollen, wie dies manche gethan, hieße offenbar das Wesen der menschlichen Freiheit ganz verkennen, welche nothwendig in einer Wahl bestehen muß, und zwar in einer Wahl, welche bei jedem einzelnen Entschlusse deutlich vor das Bewußtsein tritt, widrigenfalls von einer Freiheit nicht die Rede sein kann.

Es kann allerdings nicht bestritten werden, daß der Mensch in bedeutendem Grade von seiner angeborenen Körperbeschaffenheit abhängig ist, und daß das von außen auf ihn einstürmende Leben nur dasjenige entwickeln kann, welches schon der Anlage nach durch seine physische Körperbeschaffenheit vorgebildet ist. Wer wüßte nicht, daß die Gestaltung des Schädels und des Gehirns, die Beschaffenheit des Nervensystems und des Blutumlaufs den Menschen zu dem machen, was er ist? Die Erhebungen der Gehirnsubstanz sind nach der Meinung der Phrenologen ebenso viele angeborene Organe; auf den Zügen des Antlitzes ist nach Lavater das vorherbestimmte

Schicksal des Menschen zu lesen. Sehr oft ist nur die Schwäche der Lunge Ursache der Sanftmuth und Milde, und durch die normale Thätigkeit der Verdauungsnerven ist Muth, durch das Gegentheil Furcht im Charakter des Menschen. Die kranke Leber macht reizbar und ungerecht, und die Schnelligkeit und Kraft des Blutumlaufs bedingt das Temperament. — Allein wer auf diese Erfahrungen gestützt die Behauptung wagen wollte, im menschlichen Willen könne nichts Anderes enthalten sein, als was durch den äußern Reiz zur Gegenwirkung angeregt, aus den vorbestimmten körperlichen und geistigen Anlagen sich nothwendig entwickeln müsse, der würde offenbar den Menschen auf die Stufe des Thieres versetzen, welches zur Befriedigung der ihm zum Bewußtsein gekommenen Triebe alles aufbieten muß, und nicht vermag nach eigener Bestimmung zu unterlassen, was einmal in den Kreis seiner Strebungen getreten ist.

Unter den Trieben, welche im Bewußtsein auftreten, sind indessen die geistigen von den übrigen dem Wirken stofflicher Kräfte entstammenden Trieben wohl zu unterscheiden; denn sobald das geistige Bedürfniß im Innern erwacht, entsteht zugleich das Bewußtsein seiner Unverträglichkeit mit der Mehrzahl der ungeregelten natürlichen Triebe; und hier kommt die Frage zur Entscheidung, wie beide Arten der Triebe ihrer Natur nach zu unterscheiden seien? — Es ist aus Erfahrung jedermann bekannt, auch wurde von uns an einer andern Stelle schon darauf hingewiesen, daß das Erwachen des Geistes den Willen befähigt, aus eigener Macht den vorhandenen Trieben einen neuen Trieb entgegenzusetzen, und diesen so zu verstärken, daß endlich die Vernichtung der entgegenwirkenden Triebe erfolgen kann. Durch diese Erfahrung werden wir belehrt, daß der menschliche Wille die Befähigung hat, sich selbst einen

rein geistigen Inhalt zu geben, der als Trieb nicht den Gesetzen der sogenannten natürlichen Triebe unterworfen ist, sondern dessen Stärke allein von der Kräftigkeit oder Unkräftigkeit des Willens abhängt. Und wenn nun die solchergestalt vom Willen gesetzten Triebe bei vorherrschend geistiger Anlage eine solche Gewalt erlangen können, daß durch sie das Gesetz der Wirksamkeit der natürlichen Triebe aufgehoben werden kann, so geht daraus hervor, daß sie grundverschiedener Beschaffenheit sind, und mit jenen blos die Form des Triebes gemein haben. Es ist daher in keiner Weise gerechtfertigt, die Gesammtheit der Triebe und Neigungen zusammenzuwerfen, ohne unter denselben zu unterscheiden; und auf ihre vermeintliche Gleichartigkeit die Behauptung zu gründen, unter Trieben entscheide nur die zufällige Stärke oder Schwäche, die ihnen aus innern Gründen des Naturzusammenhanges durch höhere Fügung zugemessen sei; der Wille folglich, welchem irrigerweise eine Wahlfreiheit angedichtet werde, sei nichts als die nothwendige Entäußerung des stärkern Triebes, und eine Willensfreiheit in diesem Sinne könne es gar nicht geben. Wenn Helvetius meinte, Brutus habe darum seinen Sohn geopfert, weil er eine Leidenschaft für Erhaltung des Vaterlandes gehabt habe! — oder wenn Schopenhauer sich dahin äußert: Der eigentliche Grund der Entscheidung einer Willensaction liege in der dunkeln Tiefe des menschlichen Wesens vor allem Selbstbewußtsein, und Freiheit des Willens könne demnach nur heißen: Ich folge stets im Handeln dem stärksten Impuls — so glauben wir den Grund dieser seltsamen Anschauung hauptsächlich in der Verwechselung und Nichtunterscheidung der geistigen und der natürlichen Triebe suchen zu müssen. Wenn Neigung und Leidenschaft so unwiderstehliche Mächte wären, daß selbst der geistigste Mensch sich ihnen

beugen müßte, so würde der blinde Fatalismus sich allgemeinste Anerkennung verschaffen, und es wäre Thorheit, von Willensfreiheit zu reden; da aber allen Uebertreibungen eine Wahrheit zu Grunde zu liegen pflegt, so wird auch in dieser Lehre als richtig anzuerkennen sein, daß gewisse Neigungen und Leidenschaften unbedingte Herrschaft über den Willen erlangen können, sobald die Ausbildung des Charakters verabsäumt worden ist.

Der bloße Trieb wird durch die hinzutretende Geistesthätigkeit zum bewußten Zweck erhoben, und der Wille erhält die Fähigkeit, den nur zufällig infolge sinnlicher Erregung auftretenden Trieben bestimmte Zwecke als beherrschenden Gegentrieb entgegenzustellen. In dieser Möglichkeit, nach Zwecken den Willen bestimmen zu können, liegen nun schon die allgemeinen Anfänge des Charakters, und es kommt dabei zunächst nicht darauf an, ob diese Zwecke an sich vernünftig und von sittlichem Gehalt seien, sondern das bloße Wissen nach vorgängiger Ueberlegung und Zwecksetzung zu handeln genügt schon, die Seele in gewissem Maße von der Herrschaft der vernunftlos auf sie einstürmenden natürlichen Erregungen zu befreien. Je größer nun die Willenskraft ist, desto entschiedener und gleichbleibender wird sich ein Charakter ausbilden. Je schwächer umgekehrt der Wille ist, desto leichter werden die Zwecke wechseln, und der Wille wird zum Spielball jeder äußern Einwirkung.

Wenn nun die Verfolgung bestimmter Zwecke die Anfänge der Charakterbildung bezeichnet, so entsteht der sittliche Charakter erst dadurch, daß ein jeder den Willen erfüllende Zweck für das vernünftige Bewußtsein einen Werth hat, und daß der höchste dieser Werthe bei der Selbstbestimmung vor allen andern zur Geltung gelangt. Das Abwägen der ver-

schiedenen Werthe ist Sache der denkenden Beurtheilung, und der Verstand hat hier das Zweckentsprechende herauszufinden. Der sittliche Charakter wäre also derjenige, der dem sittlichsten Zwecke den Preis zuerkennen würde, und der ein so lebendiges Bewußtsein des Idealen, Göttlichen hätte, daß bei jeder an ihn herantretenden Entscheidung die Gewohnheit und die Fertigkeit, immer dasjenige zum Gegenstande seines Wollens zu machen, welches mit den Anforderungen der innern geistigen Stimme übereinstimmt, das Vorwiegende wäre. Bei ihm ist also die Werthbestimmung eine unabänderliche durch den vorwiegenden Einfluß des Geistes bestimmte, und eine Zwecksetzung, welche in irgendeiner Weise diesem einzigen ihm vorschwebenden höchsten Ziele widerspräche, könnte nicht stattfinden. Da indessen das höchste Gut, wie jedermann sich bewußt ist, etwas stets Erstrebtes, aber nie Erreichtes ist, so besteht die Stufe des rein sittlichen Charakters nur als ideales Vorbild, und alle Versuche, sich ihm zu nähern, sind von Rückfällen und Anwandelungen der Untreue gegen die eigene bessere Ueberzeugung unterbrochen; d. h., das als niedrig und unwerth Erkannte erhält durch momentane menschliche Schwäche und Geistlosigkeit vorübergehend einen ausschließlichen Werth, und wirkt bestimmend auf den Willen. Der sittliche Kampf besteht daher in einem beständigen Aufraffen aus verlockenden Umdüsterungen des als einzig wahr und werthvoll erkannten idealen göttlichen Endzwecks, und es ist die That des geistigen Willens, in solchen Zuständen des ohnmächtigen Versinkens und Erliegens das bessere Bewußtsein aufzuwecken und die täuschenden Schatten des vermeintlich Wünschenswerthen mit Kraft niederzukämpfen. Wenn man nun dieses Ringen des sittlichen Willens mit hereintretenden Naturgewalten vorzugsweise als einen Kampf der Pflichten gegen die Neigungen zu

betrachten berechtigt ist, so ist es doch jedenfalls einseitig, mit Kant den ganzen sittlichen Proceß für ein Ueberwinden der angeborenen natürlichen Neigungen zu halten, denn es braucht wol nicht erinnert zu werden, daß überall, wo sich Pflicht und Neigung in ungezwungener Uebereinstimmung begegnen, ein harmonisches Fortschreiten in sittlicher Vervollkommnung kampflos stattfinden kann; und daß es eine düstere unerquickliche Ansicht ist, die natürliche Neigung, möge sie auch ganz allein auf das Geistige gerichtet sein, blos deshalb zu verdammen, weil sie eine natürliche, dem eigensten Wesen mancher Menschen eingepflanzte ist, die nicht erst erworben zu werden braucht.

Findet nun bei dem sittlichen Charakter ein Zwecksetzen nach vorgängiger Werthbestimmung statt, so entsteht hier die wichtige Frage, ob bei dem Prüfen, Vergleichen und Unterscheiden eine wirkliche Wahl vorgehe, oder ob schon dadurch die Willensbestimmung erfolgt sei, daß der vermeintlich höhere Werth eines Dinges vor allen andern ausschließliche Geltung in dem Bewußtsein erlangt habe? Im erstern Falle wäre wirkliche Wahlfreiheit vorhanden, im letztern keine Wahl, jedoch ein Bewußtsein der übrigen Möglichkeiten, welche Inhalt des Willens hätten werden können, wenn nicht die Neigung von vornherein sich von ihnen abgewendet hätte.

Für diejenigen, welche den Geist für das Subject des Willens halten, erhebt sich bei dieser Frage eine große Schwierigkeit. Wenn nämlich der Geist in dem nach Vervollkommnung strebenden Menschen die höhere Wahrheit denkend erkannt und angefangen hat, diese höhere sittliche Erkenntniß zum Maßstabe seines Handelns zu machen, so ist nicht einzusehen, wie irgendeine durch Vermittelung der Sinnlichkeit bewußt gewordene Erregung höher in seiner Werthschätzung

steigen sollte als der gleichzeitig ihm vorschwebende sittliche Endzweck. Die niederschlagende Erfahrung, welche der Mensch in jedem Augenblicke macht, daß trotz bessern Wissens und Erkennens der Wille dennoch an sich nichtigen von ihm in ihrer Werthlosigkeit erkannten Zwecken unterthan wird, wäre unter dieser Voraussetzung gar nicht zu begreifen. Es läge in den Worten des Paulus *) ein nicht zu lösender Widerspruch, der die Einheit des menschlichen Wesens aufzuheben drohte, wenn der Geist, der als Gewissensstimme selbst das Gesetz Gottes ist, zeitweise jenem andern Gesetze unterworfen sein sollte, welches in den Gliedern das herrschende ist. **)

Bei näherer Erwägung wird man sich nicht verhehlen können, daß hiermit Willensfreiheit und individuelle Persönlichkeit aufgehoben sind, und daß Sittlichkeit und Zurechnung leere Worte geworden sind. Es ist deshalb der

---

*) Röm. 7, 15. 19. 20. 21. 23.

**) Wenn Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 71, sagt: „Im Vergleiche damit, daß der (innere) Mensch Freude am göttlichen Gesetz hat, ist die Sündenmacht ein Gesetz, welches nur im Leibe und seinen Gliedern, in der selbstlosen Seite der Persönlichkeit wirkt" — so können wir dieser Auslegung der Paulinischen Worte nicht beistimmen; denn insofern hier nur eine selbstlose, und nicht eine selbstbewußte Seite der Persönlichkeit wirkte, könnte weder von Sünde noch von Zurechnung geredet werden. Damit es eine Sünde werde, muß unbedingt die Willensbestimmung vom Centrum der Persönlichkeit ausgehen; und wenn an jener Stelle des Römerbriefes gesagt wird: der Mensch könne trotz der Uebermacht der Sünde, die ihm die Erfüllung des Gesetzes unmöglich mache, doch nach dem inwendigen Menschen Freude am Gesetz Gottes haben — so ist damit doch nichts Anderes gesagt, als daß selbst in dem sittlichen Menschen abwechselnd entgegengesetzte Triebe in dem Bewußtsein die Oberhand gewinnen können, und daß der Wille durch die augenblicklich vorherrschenden Seelenzustände beherrscht wird.

Versuch gemacht worden, die Wahlfreiheit in einem Sinne zu fassen, welche mit der Annahme eines individuellen Geistes als dem handelnden Subjecte verträglich sein möchte; und um dies zu ermöglichen, wurde in Erinnerung gebracht, daß der Mensch mit Berücksichtigung der Culturstufe, auf welcher er durch Geburt und Erziehung gestellt sei, nur für die Ausbildung seines Charakters verantwortlich sei, nicht für die einzelne Handlung. Es stehe jederzeit in der Macht des Menschen, seinen Geist von einer niedern sittlichen Stufe durch eigene Wahl zu einer höhern Charakterbildung zu erheben. Denn da der Charakter nichts Abgeschlossenes, ein für allemal Fertiges sei, sondern in jedem Augenblicke zu neuer Erhebung und Kräftigung angeregt werde, so trete hier die Wahl für den Menschen ein, ob er auf der Stufe des schwachen, des unsittlichen, des bösen Charakters verharren, oder auf der Stufenleiter der Vervollkommnung emporsteigen wolle. Sei diese Wahl geschehen, so müsse jede einzelne That des Willens als nothwendige Consequenz des einmal erworbenen Charakters angesehen werden, und eine Verantwortung für die einzelne Handlung finde nicht statt, sondern es könne hier nur in Frage kommen, inwieweit der Mensch unter den vorwaltenden Verhältnissen zur Entwickelung seines Charakters die Befähigung gehabt habe.

Daß diese Anschauung viel Wahres enthält, kann nicht bestritten werden, und es wird sich noch später die Gelegenheit finden, um diesen wichtigen Punkt eingehender zu behandeln. Allein es kann nicht zugegeben werden, daß Wahlfreiheit allein in dem Vermögen bestehen solle, seinen Willen zu bilden oder nicht; denn auf jeder Stufe der Charakterbildung und bei jeder einzelnen Handlung tritt die Nothwendigkeit einer Entscheidung an den Menschen heran, und in jedem einzelnen

Falle ist das Bewußtsein vorhanden, unter verschiedenen Möglichkeiten eine und zwar oft eine solche ergriffen zu haben, welche schnurstracks der vorherrschenden Gesinnung zuwiderläuft.

Eine solche Begriffsbestimmung der Wahlfreiheit widerspricht also in auffallender Weise der Erfahrung, und die Menge der einzelnen Fälle, die jedermann gegenwärtig sind, und die nicht durch eine solche Wahlfreiheit zu erklären sind, erheben die Anklage der Unwahrheit gegen eine derartige Beschränkung. Eine Wahl ist ohne Zweifel bei jeder Willensbestimmung vorhanden, aber freilich in den meisten Fällen kaum ein Schatten von Wahlfreiheit. Denken wir uns das Ich, welches nach unserer Bestimmung der Ausdruck des individuellen Selbstbewußtseins der Einzelseele ist, auf der einen Seite vom Geiste, auf der andern Seite durch Einwirkungen der Außenwelt, in abwechselnder Stärke angeregt, und verfolgen wir diese Erregung bis zum Uebertreten derselben in den Willen, so werden wir bei jeder bewußten Willensbestimmung eine Wahl zwischen verschiedenen dem innern Sinn vorschwebenden Möglichkeiten beobachten, welche auch nach erfolgter Entscheidung noch deutlich vor unserm innern Auge stehen, und nur dann ins Dunkel der Vergessenheit verschwinden, wenn die That mit den Forderungen der Vernunft im Einklang steht. Bei jeder Entscheidung indessen, die gegen den Geist getroffen wurde, bleiben sie vorwurfsvoll mahnend in dem Bewußtsein stehen, und lassen nicht ab zu erinnern, daß hier eine That geschehen ist, welche die innere Stimme misbilligte. Und hier tritt eben die Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur hervor, welche darin besteht, daß sich das Subject des Willens auch gegen den Geist entscheiden kann; denn auch bei der bösen That ging im Innern des Menschen die Wahl des Guten voraus, und schwebte vor

dem Bewußtsein als der sein sollende Inhalt des Willens; doch war der Wille zur Ausführung unkräftig und wurde von Motiven bestimmt, die der Geist nicht billigte. Das Schuldbewußtsein und die Reue sind Beweis genug, daß die Wahl in der Hand des Menschen liegt. Jedoch ist die Wahl nicht frei, denn der Wille wird von hundert Gewalten gefesselt und beherrscht, die gegen das bessere Wissen anstreben, und die Forderung der Vernunft übertäuben. Je mehr aber der Wille von blos natürlichen oder widergeistigen Einflüssen durch das Werk sittlicher Vervollkommnung befreit wird, desto machtloser werden die Einflüsse, welche bis dahin den Willen bestimmten; und wir werden demnach sagen können, daß die Möglichkeit der Wahlfreiheit für jede einzelne Willensbestimmung dem Menschen zuerkannt werden müsse; daß eine Wahl in jedem Augenblicke thatsächlich stattfinde, wenn auch die That der vernünftigen Wahl fast nie entspreche; daß aber die wirklich freie Wahl, und somit die Willensfreiheit, erst dann annähernd eintreten könne, wenn der Wille, von allen hemmenden Fesseln befreit, zum Werkzeug der nach vernünftiger Ueberlegung erfolgten, vorläufig nur theoretischen Wahl herangebildet worden sei.

So wäre nun die Möglichkeit der Willensfreiheit dargethan, indem wir anerkennen, daß bei jeder zurechnungsfähigen Handlung im Bewußtsein wirklich die Wahl des Bessern erfolgt und nebenher geht, daß jedoch das Ergebniß dieser Wahl nur dann zum wirklichen thatsächlichen und nicht blos theoretischen Inhalt des Willens werden kann, wenn die geistigen Impulse in jedem Augenblicke mächtiger sind als die natürlichen Neigungen. Es ist hiernach von selbst einleuchtend, daß der freieste Wille ausschließlich auf die höchsten sittlichen Güter gerichtet sein müsse, weil diese allein

bei tieferer Einsicht in die Dinge dieser Welt von unvergänglicher Dauer zu sein versprechen.

Von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit ist aber noch ein weiter Schritt, und es thürmen sich der wirklichen Aneignung des freien Willens Berge von Hindernissen entgegen, deren Beseitigung in diesem irdischen Dasein nie vollständig gelingt. Wahrhafte Willensfreiheit ist daher ein nicht zu erreichendes Jenseits für unser Streben, und als Ereigniß eines zukünftigen Daseins in unerkennbares Dunkel gehüllt. Nichtsdestoweniger ist es von höchster Wichtigkeit, sich von den Hindernissen Rechenschaft zu geben, welche der Erlangung des menschlich Möglichen entgegenstehen, und welche bei mangelnder Gegenwehr den Willen mit den Banden der Knechtschaft umstricken.

Abwesenheit jeglicher geistiger Befähigung wäre begreiflicherweise unter allen Umständen das absolute Hinderniß, und es wäre diesem der selbstverschuldete Blödsinn an die Seite zu stellen. Alle übrigen Abstufungen geistiger Ausstattung, welche nach unerforschlichen höhern Gesetzen der Weltschöpfung ins Dasein getreten sind, bringen den Maßstab ihrer Bildungsfähigkeit mit, und begründen in demselben Verhältnisse die Verantwortlichkeit für unterlassene Willensbefreiung. Jeder einzelne ist daher nach dem Maße seiner Gaben zu richten, aber keinem einzigen steht die Beurtheilung zu, inwieweit sich alle andern in der Möglichkeit befanden, Freiheit des Willens zu erlangen.

Daß Kerker und Banden und alle äußern Verhinderungen die Qualität des Willens nicht verändern können, ist ebenso sicher, als daß die unbeschränkteste Zügellosigkeit nicht Freiheit, sondern ebenso unbegrenzte Knechtschaft ist; denn wo die unmittelbar natürliche Erregung Gesetz, und die Leidenschaft

Beherrscherin des Willens ist, verschwinden höhere sittliche Zwecke wenigstens so lange aus dem Gesichtskreis, als diese fremden Gewalten ihren vollen Einfluß ausüben. Betrachten wir indessen jenen vorsichtig dahinschleichenden Geschäftsmann, der jeden Schritt nach Verlust oder Gewinn von Procenten abwägt; der allen ausgesucht freundlich begegnet, weil er nicht wissen kann, ob der unbedeutendste derselben nicht einmal im Stande sein wird, erwiesene Gefälligkeiten reichlich zu vergelten; der aus Menschenfurcht die Maske der Frömmigkeit und Wohlthätigkeit zur Schau trägt, und aus Furcht vor der Strafe loyaler Bürger ist, und dereinst lachenden Erben ein bedeutendes Vermögen hinterlassen wird, das er selbst nie genossen hat! — so werden wir die Festigkeit des Willens und die Selbstbeherrschung anerkennen müssen, mit welchen er nichtige Zwecke ohne Unterlaß bis an sein Ende verfolgt. Es wäre dies der weltkluge Charakter, der mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln einen selbstgesetzten Zweck unausgesetzt anstrebt, ohne ihn jedoch je zu erreichen. Die Weltklugheit in jeder Form ihres Auftretens führt daher zu einer Abhängigkeit von Gewalten, welchen der Weltkluge nicht die Absicht hatte sich zu unterwerfen; und es ist die Befreiung des Willens somit auch ein Losringen von der Sklaverei gemeiner Weltklugheit, welche, wie gesagt, ihre eigenen nichtigen Zwecke nie erreichen kann, und viel weniger noch mit dem Streben nach dem höchsten Ziel verträglich ist.

Auf der höhern Stufe der Charakterbildung, auf welcher der sittliche Willen die blos zufälligen, nichtigen Zwecke mit dem wahren einzig sich selbst lohnenden Streben nach eigener Vervollkommnung vertauscht hat, fehlt es zwar nicht an der bessern Einsicht, aber dem Willen mangelt die Kraft; er fühlt sich in jedem Augenblicke von Einflüssen überwunden,

denen er vergeblich zu widerstehen sucht, und das Bewußtsein des eigenen Unvermögens lähmt jede Anstrengung zur Gegenwehr. Fragt man nach dem Grunde dieser Machtlosigkeit, so wird man sich zunächst erinnern müssen, daß die Entstehung jedes Charakters, welcher Art er auch sei, auf physische Beschaffenheiten zurückweist, welche dem Menschen angeboren sind. Der gute wie der böse Charakter geht ursprünglich aus derselben Quelle hervor, und aus an sich guten Naturanlagen bildet sich durch das mangelnde Gleichgewicht der Ausstattung ein fehlerhaftes Ueberhandnehmen gewisser Neigungen aus. Die Liebe z. B., welche in ihrer höchsten Verklärung alle andern Tugenden in sich schließt, wurzelt ihren ersten Anfängen nach in einem sinnlichen Wohlgefallen an andern Personen, und ohne diese in der Sinnlichkeit entspringende Zuneigung ist eine Entwickelung der Eigenschaften, welche das göttliche Ebenbild genannt werden können, undenkbar. Aus derselben Urbestimmtheit geht aber auch ohne entsprechende Entwickelung der geistigen und besonders der gemüthlichen Anlagen der selbstsüchtigste der Charaktere, und die erniedrigendste der Leidenschaften hervor. — In ähnlicher Weise kann man sagen, daß ohne Wißbegierde jede geistige Cultur unmöglich sei, und träge Stumpfheit den Menschen umfangen würde. Wißbegierde ist aber hervorgegangen aus einer ungewöhnlichen Erregbarkeit der Sinnesnerven, welche nicht ruhen kann, bis die zufällig entstandenen Triebe die ausgesuchteste Befriedigung erlangt haben. Das Wohlgefallen, welches an dem durch eigene Anstrengung erlangten Wissen haftet, verwandelt nun nicht selten die anfängliche Wißbegierde, wenn sich bedeutende geistige Anlagen damit verbinden, in ein Nachforschen und Zergliedern, welches sich ausschließlich auf Zwecke der Wissenschaften richtet; oder es

wird bei minderer geistiger Tiefe in Neugierde umschlagen. Mischt sich dagegen mit dem Gefühle der Befriedigung, welches der Wissens- oder Kunsttrieb bei neuen Entdeckungen, Erfindungen oder Ergründung schwieriger Probleme empfindet, die zugleich emporwuchernde Selbstsucht, mehr zu wissen als andere, unter Menschen Macht, Ansehen, höhere Geltung zu genießen u. s. w., so ist es offenbar, daß hier die sittliche Erziehung versäumt hat, eine gleich mächtige ursprüngliche Anlage zu vergeistigen, und daß der einseitigen Ausbildung des Verstandes das nothwendige Correctiv nicht entgegengestellt worden ist, welches in der Einsicht der eigenen Unzulänglichkeit besteht. Mit der Erkenntniß, daß geistige Gaben nicht eigenes Verdienst sind, sondern Geschenk Gottes, und daß kein Mensch vor dem andern wegen etwaiger Anlagen, Leistungen u. s. w. einen höhern Werth in Anspruch nehmen kann, würde der geistige Hochmuth gebrochen sein, und an den veredelten Wissensdrang würde sich nicht mehr der niedrige Trieb der Selbstsucht anhängen, der selbst die höchsten geistigen Vorzüge misbraucht, um sich stolz zu brüsten.

Daß aus derselben physischen Grundanlage sich die guten wie die bösen Neigungen entwickeln, sollte durch diese Beispiele erwiesen werden. Denkbar wäre es dabei, daß selbst bei Menschen von vollkommen gleicher Naturanlage Erziehung und äußere Umgebung die verschiedensten Charaktere herauszubilden vermöchte. Um so bedeutender muß bei der Verschiedenheit des anerschaffenen Naturells dieser Unterschied hervortreten, und man ist somit berechtigt zu sagen, daß in gewisser Weise der Charakter und das Lebensschicksal eines Menschen in der Wiege vorherbestimmt ist. Daß die Hand der göttlichen Vorsehung bei der Geburt jedes einzelnen Menschen in ihrer besondern Einwirkung erkannt werden

kann, und in des Apostels schrecklicher Ausdrucksweise die einen zu Auserwählten des Herrn, die andern zu Gefäßen des Zorns ausrüstet, ist schon in der Genesis durch die Geschichte von Kain und Abel trefflich geschildert worden. Es wird aber auch dort nicht die natürliche Grundverschiedenheit der Charaktere mit besonderm Nachdruck hervorgehoben, sondern vielmehr die Möglichkeit trotz der ungünstigen Naturanlage über die Wildheit der Triebe und Leidenschaften durch einen ausdauernden starken Willen Herr zu werden.

„Warum ergrimmst du", sprach der Herr zu Kain, „und warum verstellt sich deine Geberde? Ist's nicht also? Wenn du fromm bist, so bist du angenehm, bist du aber nicht fromm, so ruhet die Sünde vor der Thür. Aber laß du ihr nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie."

Kain's Opfer war also nicht angenehm vor Gott, weil er nicht fromm war, und der Vorwurf ist hauptsächlich darauf gerichtet, daß Kain es unterlassen hatte, durch die Kraft des sittlichen Willens seine Gesinnung zu bilden, als es noch Zeit war. Nun aber, da die bösen Neigungen durch Gewohnheit in ihm herrschend geworden waren, war die Klarheit seines Geistes getrübt und die sonst so wohlbekannte liebende Stimme in seinem Innern, die ihn zur Umkehr mahnte, verbitterte nur sein Gemüth, denn seine Seele war nicht mehr fähig, Geistiges ohne unlautere Beimischung aufzunehmen. In dem Spiegel seiner falschen Eigenliebe erschien ihm die warnende Gottesstimme wie eine ungerechte Bevorzugung des Bruders, und der Haß gegen diesen entbrannte in seinem Herzen. Seine Geberde verstellte sich, denn die Selbstsucht beherrschte ihn wie eine fremde Gewalt, blinde Leidenschaft erfaßte seinen Willen und riß ihn fort zu einer That, die er nicht unterlassen konnte.

Es muß hier hervorgehoben werden, daß es bei seinem fehlerhaft ausgebildeten Charakter nicht mehr in seiner Macht stand, die Sünde zu unterlassen, sondern daß sein Wille unter der Knechtschaft einer vernunftlosen Gewalt dasjenige ausführen mußte, was er bei ruhiger Ueberlegung stets verabscheut haben würde. Der selbstsüchtige Wille, welcher anfänglich noch den Schein der freien Wahl an sich trägt, ergreift, wenn er nicht mit Macht bekämpft wird, allmählich die ganze Seele und gestaltet auch die guten Regungen in seiner Dienstbarkeit um. Die verkehrte Sucht, das Ich allein zur Geltung zu bringen, verwandelt jede eigene Thätigkeit und jede Beziehung zur Außenwelt in ein Zerrbild. Und alle Erscheinungen, die im Gefolge der gesteigerten Selbstsucht zu Tage kommen, und die bald als fixe Ideen, bald als lasterhafte Bosheit, bald als wirklicher Haß des Guten sich äußern, und oft mit wohlüberlegter schlauer Feinheit und Energie begleitet sind, sodaß bei oberflächlicher Prüfung die Vermuthung für ein Handeln aus geistiger Freiheit sprechen könnte, sind nur aus einer Unterjochung des Willens hervorgegangen, der von einer sinnlosen fremden Gewalt in Bande geschlagen wurde und im Dienste dieser Besessenheit zu Erreichung der widersinnigsten Zwecke oft die schlauesten Mittel wählt. Wirkliche geistige Bosheit, welche das Böse in bewußter Weise zum Principe des Handelns machte, gibt es nur in der Einbildung derjenigen, welche die menschlichen Handlungen in solchen Augenblicken für frei halten, in welchen dieselben in der That die unfreiesten sind und unter dem Einflusse eines periodischen Wahnsinns stehen.

Die sehr bemerkenswerthe Thatsache, daß das ungezügelte Ueberhandnehmen der bösen Neigungen auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung stets in Monomanie und blinder Wuth

des Wahnsinns endet, weist auf den nothwendigen innern Zusammenhang geistiger Vorgänge und der daraus folgenden Veränderungen im physischen Organismus hin, dessen schon öfter gedacht wurde. Wer weiß nicht, daß Nero oder Caligula ursprünglich mit Anlagen ausgestattet waren*), die ebenso wol zum Guten ausgebildet werden konnten, wenn ein starker Wille ihren ungebändigten Herrscherlaunen bei Zeiten entgegengetreten wäre. Dadurch aber, daß auch nicht der leiseste

*) Dr. W. A. Schmidt in seiner Geschichte der Denk= und Glaubensfreiheit des ersten Jahrhunderts, weist aus Tacitus, Dio Cassius, Suetonius und andern Schriftstellern dieser Zeit nach, daß z. B. Nero, hauptsächlich unter Seneca's Leitung, mit den lautersten Absichten und dem aufrichtigsten Wunsche, das Wohl des Volkes zu fördern, den Kaiserthron bestieg; daß aber dieses Streben bei seinem Wankelmuth freilich von keiner Dauer sein konnte. Auch sagt er von Caligula: „Man hat bekanntlich die Thorheiten des Caligula durch die Voraussetzung eines natürlichen Wahnsinns zu erklären und zu entschuldigen gesucht; jedoch mit vollem Unrecht. Zwar trägt sein Thun und Treiben allerdings den Stempel des Wahnsinns, allein es ist nicht der Wahnsinn des Individuums, der uns hier entgegentritt, sondern der Wahnsinn des Princips. Caligula versinnlicht den Absolutismus im Stadium des Deliriums, wo derselbe geblendet und betäubt vom starren Anschauen und vom maßlosen Genusse der scheinbar unendlichen Allmacht vor Verwirrung außer sich geräth und im Wirbel der fieberhaften Aufregung mit sich selber Spott und Spiel, oder Wollust und Götzendienst treibt. Im Erguß dieses Deliriums geschah es, daß Caligula die irdische Allmacht mit der himmlischen verwechselte, und den Olymp erstürmend, die Götter zu seinen Creaturen, oder vielmehr zu seinen Attributen machte. . . . . Wie fern er hierbei von allem natürlichen Wahnsinn war, und wie wenig er wirklich zu sein glaubte, was er dem Costüme nach vorstellte: dies beweist schon zur Genüge die Langmuth, mit der er, trotz des herrschenden Redezwangs, gerade bei solchen Anlässen den offenen Spott wenigstens des gemeinen Volks ertrug; er war sich seines Maskeradenspiels bewußt, und eben in diesem Bewußtsein lieh er auch dem derbsten Witz eine freie Stätte."

Widerstand das Umsichgreifen des Bösen bekämpfte, trat eine Verdunkelung des klaren Denkens ein, welche wiederum eine Folge der inzwischen stattgefundenen körperlichen Veränderung sein mußte. Es tritt also infolge der Zügellosigkeit ein unrichtiges Functioniren der körperlichen Organe ein, und da es hauptsächlich die Nerven sind, welche durch fehlerhafte geistige Einwirkung eine Verstimmung erleiden, so muß auch die geistige Function der Seele unter ihrer Rückwirkung leiden. Eine solche Annahme ist unerlaßlich, wenn überhaupt die Unterdrückung des Willens durch die Gewalt der selbstsüchtigen Triebe einigermaßen verständlich werden soll; denn der Wille, der, wie wir wissen, gleich einer physischen Naturkraft wirkt, kann nur durch eine stärkere ihm entgegenwirkende Kraft überwunden werden, welche allein in der veränderten Beschaffenheit der dem Willen dienenden leiblichen Organe entdeckt werden kann. Solange nicht die regelmäßige Function der Nerven und des Gehirns durch einen physischen Vorgang gelähmt oder verändert worden ist, ist der deutlich fühlbare Druck einer unbekannten, die Seele erfassenden Gewalt, welcher die vorhandenen sittlichen Regungen zum Schweigen verurtheilt, und den Willen gegen die bessere Einsicht zum Schlechten hinreißt, ein vollkommen räthselhafter Vorgang. Nimmt man aber an, daß die Leidenschaft in ihrer immer zunehmenden Gewalt einen entsprechenden materiellen Krankheitszustand hervorruft, so wird es niemand wunder nehmen, daß diese andauernde Störung der dem Geiste unmittelbar dienenden Körperfunctionen auch dem Willen nicht mehr die freie Entwickelung gestattet.

Dieser Druck stofflicher Kräfte, welcher durch eine falsche, widersittliche Richtung erzeugt, freiheitraubend den Willen belastet, kann indessen, wie sich jedermann aus eigener

Erfahrung überzeugen kann, durch tieferschütternde geistige Eindrücke erfolgreich bekämpft werden, und es dürfte nicht leicht eine Charakterbeschaffenheit gefunden werden, welche nicht durch heilsame Erfahrungen dieser Art aus der Stumpfheit erweckt werden könnte. Der bekannteste und zugleich erstaunenswürdigste Fall dieser Art ist ohne Zweifel die Verwandlung des Saulus in einen Paulus, welche sich auf dem Wege nach Damascus ereignete. Von dem Lichte des göttlichen Geistes niedergeschmettert, mußte seine Seele bis ins innerste Mark erbeben, damit Haß und blinde Verfolgungssucht wie mit einem Zauberschlag in ihr Gegentheil verwandelt würden. Und es drängt sich uns aus der Betrachtung dieses Ereignisses die Ueberzeugung auf, daß nicht allein, wie schon gesagt, die schlechtesten wie die erhabensten Eigenschaften aus ein und demselben Urgrunde der Anlagen und Neigungen hervorgehen können, sondern auch daß die Kraft des Geistes, wenn sie durch ungeheure Eingriffe in das menschliche Dasein das innerste Mark des Lebens durchschauert, auf einmal die Seele von der Uebermacht jener stofflichen Gewalten befreien kann, welche infolge einer langen Gewohnheit den Willen gefesselt hatten.

Schon im ersten Theile wurde die Möglichkeit dargethan, durch Anregung und Erhöhung der geistigen Thätigkeit die Seele in einen Zustand zu versetzen, in welchem die Herstellung des Gleichgewichts zwischen geistigen und stofflichen Kräften erfolgen könne. Es wurde dort ausgeführt, daß die sogenannte magnetische Krankenbehandlung durch ihre doppelte Einwirkung im Stande sei, krankhafte Nervenzustände zu bewältigen und dadurch Krankheiten zu heilen, welche durch ihre Entstehung und ihren ganzen Verlauf mit eigentlichen Geistesstörungen nahe verwandt sind. Durch Hebung der geistigen Kraft wurde

nicht selten gänzliche Willenlosigkeit, welche infolge krankhafter Nervenzustände auftrat, vollkommen curirt; Schwäche der geistigen Function, Verkehrtheit der Empfindungen und des Gedankenganges, sowie auch muthlose Stimmungen, die sich bis zur wirklichen Melancholie gesteigert hatten, glücklich beseitigt und eine nahezu normale Thätigkeit der verschiedenen Seelenvermögen wiederhergestellt. Es darf jedoch dabei nicht vergessen werden, daß die geistige Erhöhung allein nicht vermochte, die Ursache dieser Nervenverstimmung zu entfernen, welche vielmehr als in dem Naturell begründet, stets fortwirkend gedacht werden muß, sondern daß diese geistige Kräftigung nur durch Herstellung des Gleichgewichts in den geistig-körperlichen Beziehungen die freiere Ausübung der geistigen Vermögen, und insbesondere des Willens ermöglichte. *)

---

*) Unter den Kräften des Stoffs, welche auf die Seele einwirken und den Willen in der Abhängigkeit erhalten, wurde an jener Stelle die Elektricität als die vorzüglichste hervorgehoben, und geradezu als diejenige vom Stoffe ausströmende Kraft bezeichnet, welche einer freien normalen Einwirkung des Geistes kämpfend und dieselbe unterdrückend gegenüberstehe. Da indessen der Beweis nicht geliefert ist, daß Elektricität vor allen andern die genannte Eigenschaft der Stoffe sei, welche das freie Spiel der Nerven und somit die geistige Function unterdrückt, so bezeichne ich hier nur beiläufig die vielbesprochene Ursache der Willensunfreiheit als elektrische Kraft, welche aller Wahrscheinlichkeit nach dieses unharmonische Verhältniß im Organismus hervorbringt. Ich bin übrigens außer Stande, diese bisjetzt nur hypothetische Annahme für etwas mehr als eine Vermuthung auszugeben.

Nach der Annahme, die in dem genannten Abschnitte in allen ihren Wahrscheinlichkeiten durchgesprochen wurde, ist es der Mensch selbst, welcher durch seine ganze vielgestaltige Lebensthätigkeit wie ein Anziehungspunkt für elektrische Zuströmung wirkt, indem der eine mehr, der andere weniger zur Entwickelung der Elektricität eine natür-

Der in der Anmerkung gebrauchte Ausdruck, auf welchen wir hier Bezug nehmen müssen, daß „der Mensch sich selbst

---

liche Anlage hat. Jeder Mensch, der gesunde wie der kranke, macht einen großen Theil der physikalischen Atmosphäre um sich durch die körperliche Function, die in ihm vorgeht, und in demselben Verhältniß, in welchem die selbstgeschaffene Atmosphäre zu der kosmischen steht, verhält sich auch die materielle Natur des Menschen zu seiner geistigen, oder mit andern Worten: der Einfluß des eigenen Körpers auf den Geist nimmt in demselben Maße zu, als die Atmosphäre des Menschen von der allgemeinen elektrischen Spannung der Stoffwelt abweicht. Die Vergeistigung des innern Menschen kann, wie wir gesehen haben, diese Atmosphäre insoweit ändern, daß keine Abweichung von der allgemeinen kosmischen Spannung mehr stattfindet, und daß sich beide Kräfte im Gleichgewichtspunkte begegnen. In diesem Falle wird die Elektricität nicht vermindert, sondern die geistige Kraft ist in dem Maße gesteigert, daß eine Elektricitätsentwickelung nicht mehr stattfinden kann.

Da die Seele nur solange das Gebundensein des Geistes an den Körper dauert, das Medium bildet, wodurch der Einfluß des göttlichen Princips im Menschen (dies ist der Geist) sich dem Bewußtsein offenbart, so ist es klar, daß die unter stofflichem (elektrischem) Einflusse leidende Seele ein unfähiges Vermittelungsglied bildet für den geistigen Einfluß, und daß somit die Wirkung und das Gleichgewicht zwischen den beiden Elementen, Geist und Materie, gestört wird zum Nachtheil des erstern. Die Seele verliert unter stofflichem (elektrischem) Einflusse die Unparteilichkeit für ihre Vermittlerrolle, und überträgt ihre geistige Eingebung in falschem Reflexe in das Bewußtsein; denn die angesammelte Elektricität wirkt verdichtend auf die körperlichen Organe, welche der Seele dienen, ihres Zusammenhangs mit dem Geiste Gottes bewußt zu werden. Daher Lähmung der Seelenthätigkeit in Bezug auf den Willen Suspendirung der absoluten Willensfreiheit.

Die größte moralische Gefahr eines Menschen liegt daher nicht in der natürlichen Versuchung — dieser zu widerstehen hat der Wille immer freie Wahl — sondern in der Schaffung einer Atmosphäre, welche elektrisch von dem Spannungsverhältnisse der Atmosphäre abweicht und den Körper in solche Befangenheit setzt, daß die Seele getrübt, den Geist und sein Licht nicht mehr durchscheinen läßt. — Solange also der

seine Atmosphäre schaffe", scheint hier ganz der geeignete zu sein; denn gleichwie eine gewitterschwangere elektrische Atmosphäre bei nervenschwachen Personen den Gebrauch der geistigen Vermögen unterdrückt und den Willen lähmt, so schafft auch die Gewohnheit, die kosmischen Einflüsse ohne Gegenwehr auf die Seele einwirken zu lassen, einen Zustand, welcher den Willen gefangen nimmt und die Beherrschung der aus der Welt der Materie stammenden Erregungen unmöglich macht. Man kann also wirklich von einem mechanischen Drucke der auf den Willensorganen lastenden selbsterzeugten und selbstverschuldeten Atmosphäre reden, welche infolge der Nichtbewältigung stofflicher Einwirkungen den Menschen umgibt, und sein Denken, sein Fühlen und sein Handeln verfälscht, indem sie der Seele die Fähigkeit raubt, die Klarheit der Beurtheilung und die nothwendige Energie des Willens zu erringen. Es ist daher die höchste, aber schwierigste Aufgabe der sittlichen Bildung und Erziehung, das Gleichgewicht der Kräfte, welche auf die Seele einwirken, herzustellen, und somit die Seele für Geistiges empfänglich, und den Willen geistigen Zwecken dienstbar zu machen. Sind wir ausgeglichen, d. h. geistig und körperlich in vollkommener Harmonie, so beherrschen wir die Materie — sind wir unausgeglichen, so unterliegen wir kosmischen Einwirkungen! — Wem es gelingen würde, von seiner ersten Jugend an dieses Gleichgewicht festzuhalten, der wäre wirklich und thatsächlich im Besitze der Willensfreiheit; allein da die Menschheit sich trotz aller Fortschritte der Bil-

---

Geist durch die lebende Seele an den Stoff gebunden ist, dauert der Kampf ohne Ende, und dieser Kampf ist die Bedingung alles geistigen Strebens auf der Erde — Ziel und Ende unsers Erdendaseins — Grund und Hoffnung der seligen Ueberwindung.

dung von diesem Ziele immer weiter zu entfernen scheint, so wird es schon hieraus einleuchtend, daß niemand aus eigener Kraft diese Stufe der Vervollkommnung ersteigen wird, und daß unserer Schwäche höhere Mächte zu Hülfe kommen müssen.

In Zeiten, wo das Verhältniß zwischen Geist und Stoff so ungünstig geworden ist, daß nur eine über den gewöhnlichen Durchschnittsgrad von Menschenkraft hinausgehende geistige Anstrengung im Stande ist, die normale Thätigkeit des menschlichen Willens und seine Wahlfreiheit wiederherzustellen, ist eine Erlösung durch geistige Erhöhung eines einzelnen gottbegnadigten Menschen möglich und nothwendig. Er verdrängt durch seine geistige Einwirkung den Druck, der auf seiner Seele lastet, und erringt ihr die Freiheit. Mit dieser Freiheit aber gelingt es ihm, das Gute vom Bösen zu unterscheiden und das erstere zu thun und, wie der magnetische Arzt auf seinen Kranken, auf die Geister der ihn Umgebenden einzuwirken. Dadurch gibt er ihnen Kraft, sich selbst wieder ihre Freiheit zu erringen und den gleichen heilsamen Einfluß dem seinigen hinzuzufügen, und somit allmählich die geisterdrückende Atmosphäre einer Zeit zu verdrängen.

Hiermit haben wir eine neue Anschauung von der Erlösung durch Christum gewonnen, welche zur Vervollständigung des früher über seine Erlösungsthätigkeit Gesagten dienen kann. Wir stehen zwar nicht mehr in sichtbarem unmittelbaren Verkehr mit ihm, wie einst seine Jünger, sondern wir müssen durch den Glauben zu den Quellen des Heils zu gelangen suchen. Allein wir können mit Franz von Baader sagen: „Glaubend berührt der Mensch die kräftige himmlische Gestalt Christi, der Glaube aber öffnet, setzt in Rapport, macht einer fremden Persönlichkeit theilhaftig.“ —

Glaubend also können wir noch heute in den Kreis seiner Jünger treten und uns durch ihn erlösen lassen. Und glaubend an die heilige Kraft, die er den Seinen mitgetheilt hat, empfangen wir göttlichen Beistand und göttliche Gaben, unter welchen der Glaube selbst die vornehmste ist.

Besteht nun die Erlösung als fortwirkende That Christi in der Verleihung einer Kraft, die der Mensch aus eigener Anstrengung nicht erlangen könnte, und ist sie deshalb wesentlich als Geschenk der göttlichen Gnade zu betrachten, so könnte jemand fragen, wie denn überhaupt dazu zu gelangen sei, da Glaube Bedingung der Erlösung sei, Glaube aber selbst als einziger Weg zur Erlangung göttlicher Gnade eine Gabe des göttlichen Geistes sei, und folglich der Glaube für den, der ihn nicht schon habe, unerreichbar sei?

Das Widerspruchsvolle, welches in diesem auf den Ausgangspunkt zurückführenden Zirkel zu liegen scheint, ist aber in der That nicht vorhanden, denn die Gnade Gottes darf auf keine Weise mit dem verwechselt werden, was wir unter Menschen Gnade nennen. Wenn unter uns die Gnade des Herrschers mit willkürlicher Hand in den richterlichen Urtheilsspruch eingreift und Gnade für Recht ergehen läßt, so kann von einem Gegensatze zwischen Gerechtigkeit und Gnade vor Gott nicht die Rede sein. Gott gibt unaufhörlich mit vollen Händen und überschüttet den letzten der Sterblichen in jedem Augenblicke mit seinen Gaben und seinen Gnaden, allein nur wenige sind befähigt, das Dargebotene zu erfassen und sich im Geiste anzueignen.

So ist nun auch der Glaube keine zufällige Gabe, die dem einen verliehen, dem andern entzogen wäre; der Glaube an eine überirdische Weltordnung schlummert in jedem Ge-

müth, möge es geistig hochbegabt oder arm an Fähigkeiten sein, und der ernste unablässige Wille, sich in das Leben und das Erlösungswerk Christi zu vertiefen, hat noch nie verfehlt, den Glauben zu erwecken und die Erkenntniß hervorzurufen, daß die reinste Offenbarung des Göttlichen zugleich die höchste Wahrheit sei?

Wenn nun gesagt wird: „der Glaube allein mache gerecht", so soll damit doch wol nicht behauptet werden, daß das Glauben an sich schon etwas überaus Verdienstliches sei; sondern der Glaube müsse als diejenige Stimmung der Seele betrachtet werden, durch welche der Mensch befähigt wird, die von Ewigkeit dargebotenen göttlichen Gaben zu ergreifen. Nicht die Schätze der göttlichen Gnade werden durch den Schlüssel des Glaubens erschlossen, sondern die verschlossenen Pforten des verstockten Herzens werden durch den Glauben aufgethan, damit die erlösende Kraft der göttlichen Gnade einziehen könne.

Als Ergebniß der bisherigen Untersuchung kann also die Ueberzeugung gelten, daß Willensfreiheit nicht allein der Möglichkeit nach vorhanden sei, sondern daß sie auch trotz der menschlichen Unzulänglichkeit durch Befreiung von der Uebermacht irdischer Einwirkungen annähernd schon in diesem Leben erlangt werden könne. Indem aber hier von höhern Eingriffen in das menschliche Leben die Rede ist, durch welche allein die Entfesselung der menschlichen Selbstbestimmung vollständig bewirkt werden könne, entsteht für uns von neuem der Zweifel, ob die göttliche Weltregierung und Vorherbestimmung mit der menschlichen Freiheit überhaupt verträglich sei; denn wenn „kein Haar von unserm Haupte fällt ohne den Willen unsers himmlischen Vaters", so kann auch nicht das scheinbar Unbedeutendste dem menschlichen Belieben

anheimfallen und die geträumte Freiheit wäre eine der schmeichelhaften Täuschungen, denen der Mensch so gern sich hingibt.

Schon früher ist darauf hingewiesen worden, daß in dem großen Weltzusammenhang nichts ohne zureichenden Grund geschehen könne und daß alles, was da geschieht, die freie Selbstbestimmung des Menschen nicht ausgenommen, im Verhältniß von Ursache und Wirkung stehen müsse. Würden die geistigen Thätigkeiten, und insbesondere die Willensacte nicht durch den gerade vorherrschenden geistigen oder sinnlichen Antrieb bestimmt, welcher letztere wieder durch das Vorherrschen tiefer liegender Ursachen entstanden sein muß, so würde in der Welt Zufall und Willkür herrschen, und eine göttliche Weltregierung wäre nicht denkbar. Dadurch aber, daß das Weltall dem Gesetze der innern Nothwendigkeit unterliegt, welche wohl zu unterscheiden ist von einem blos äußerlichen Zwange, reihen sich alle Ereignisse und Vorgänge, sie mögen Namen haben wie sie wollen, in ununterbrochener Verkettung der Ursachlichkeit aneinander, und alles Lückenhafte, Zufällige ist ausgeschlossen. Wer nun diese bestimmenden Ursachen kennen und bis zum Ursprung verfolgen könnte, würde auch im voraus wissen, wie alles kommen wird. Weil wir aber Gott dieses Wissen zuschreiben, so sind wir gewohnt, uns Gott als den alles Vorherwissenden vorzustellen, und diese Allwissenheit umfaßt mit Nothwendigkeit auch alle Entschlüsse und Handlungen der Menschen, da die Selbstbestimmung des Menschen diesen Zusammenhang nicht unterbrechen kann. Vorherwissen, was da geschehen wird, und dasselbe geschehen lassen, obgleich Gott die Macht hat, es zu verhindern, ist einer wirklichen Vorherbestimmung gleich; man mußte daher begreiflicherweise zu dem Schlusse gelangen,

daß die Allwissenheit Gottes, die auch die Gedanken und Handlungen aller zukünftig lebenden Menschen vorherweiß, nichts Anderes als Prädestination sei.

Gegen diese Lehre von dem Vorherwissen und der Vorherbestimmung Gottes, welche allerdings bei unrichtiger Auffassung der größten Misdeutungen fähig ist, hat man im Interesse der Reinheit und Erhabenheit des Gottesbegriffs den Einwand erhoben: Das Vorherwissen der Zeit nach versetze Gott selbst in die Endlichkeit; denn Zeit sei nur eine menschliche Anschauungsform, die mit dem Menschen geboren werde und außerhalb seines beschränkten Bewußtseins nicht dasei; für Gott gebe es keine Beschränkung, also auch keine Zeit. — Fragt man sich indessen, was mit der allerdings sehr dürftigen Vorstellung des Vorherwissens, welche nur in Ermangelung passenderer Ausdrucksweisen auf Gott angewendet werden kann, eigentlich gemeint sei, so wird dieses Vorherwissen nichts Anderes zu bedeuten haben, als daß doch Gott zum allerwenigsten wissen müsse, was die Gesammtheit aller einzelnen Menschen weiß und denkt, daß aber Zeit und Ort dabei von keiner Bedeutung sein können, indem für Gott die Vergangenheit nicht Vergangenheit, und die Zukunft nicht Zukunft ist, und eine Eintheilung der Begebenheiten nach ihrer Aufeinanderfolge für den nicht vorhanden ist, der als absoluter Geist das All umfaßt.

Diejenigen ferner, welche die Willensfreiheit des Menschen mit der göttlichen Vorherbestimmung für unverträglich halten, und dennoch weder die Willensfreiheit noch die göttliche Allwissenheit aufgeben wollen, müssen sich freilich bequemen, das eine zu Gunsten des andern zu beschränken, und da sie die menschliche Freiheit als bekannte Thatsache festhalten, bleibt ihnen nichts Anderes übrig, als die Beschrän-

kung in Gott zu setzen. Durch das Vorherwissen der Handlungen zukünftiger Menschen wird nämlich Gott nach dieser Ansicht in ein Abhängigkeitsverhältniß von seinen Geschöpfen versetzt, welches seine Absolutheit verletzen würde; denn wenn die Weltregierung in Voraussicht zukünftiger freier Willensbestimmungen der kommenden Geschlechter ihren Weltplan gestalten und abändern muß, so sind es doch im Grunde die freien Entschlüsse der Menschen, welche den Weltlauf bestimmen. Gott unterwirft sich dadurch einem blinden Fatum und übernimmt die Stelle eines müßigen Zuschauers. Um daher Gott aus dieser unwürdigen Lage zu befreien, schreitet die erwähnte Anschauung zu der Annahme fort, daß Gott in der That nicht alles wisse, was in Zukunft geschehen werde, sondern nur im allgemeinen den Gang der Weltbegebenheiten in großen Zügen vorausbestimme, den menschlichen freien Handlungen übrigens das Detail der Ausführung überlassend. Daß jedoch mit dieser Voraussetzung nicht der gehoffte Zweck erreicht wird, wird man sich bei einigem Nachdenken unschwer eingestehen müssen; denn keine Willensbestimmung des Menschen, so geringfügig sie an sich scheinen möchte, ist in der Verkettung der Ereignisse unbedeutend, und gerade die unbemerkt geschehenden Handlungen haben schon oft den Lauf der Welt in neue Bahnen geworfen. Was nun die Sorge betrifft, es möge Gott durch ein solches Vorherwissen zukünftiger Handlungen in die Abhängigkeit von seinen Geschöpfen versetzt werden, so dürfen wir eine solche ohne weiteres für unbegründet halten, denn wenn der Schöpfer die wissende Ursache aller der Folgen ist, welche wiederum als Ursachen weiterer Wirkungen von Gott gewußt werden, so führt die Welt der Erscheinungen in ihrer ursachlichen Verkettung stets auf Gott als den alles Vorherwissenden und

Vorherbestimmenden zurück, für welchen also in der wunderbaren Verflechtung der theils nach bewußter Selbstbestimmung, theils ohne Bewußtsein erfolgenden Ereignisse nichts Ueberraschendes oder Unvorhergesehenes liegen kann. Weit eher könnte man der Befürchtung Raum geben, daß durch ein göttliches Vorherwissen die menschliche Freiheit aufgehoben werde, und diese Befürchtung liegt allerdings sehr nahe, sobald man der Wahlfreiheit eine unbedingte, der Wirklichkeit nicht entsprechende Geltung zuerkennt.

Das göttliche Vorhersehen, sagt man, hebt die Wahlfreiheit, d. h. die freie selbstbewußte Entscheidung zwischen zwei der Möglichkeit nach vorschwebenden Handlungen auf, indem es die Entscheidung vorherbestimmt. Nicht der Mensch, sondern Gott selbst ist dadurch zum Urheber der Sünde geworden, und für denjenigen, der da weiß, daß alles vorher bestimmt ist, wäre es eine unentschuldbare Gedankenlosigkeit, zu Gott zu beten. Dieser Behauptung gegenüber, welche allerdings den Schein der Wahrheit für sich hat, wird man jedoch die Frage aufzuwerfen berechtigt sein, ob denn der Mensch in Wirklichkeit eine so ausgedehnte Wahlfreiheit besitze? Das Ergebniß unserer Untersuchungen war nämlich, daß eine Wahl zwischen verschiedenen Handlungen wirklich in allen Fällen dem Bewußtsein vorschwebe, daß aber eine Freiheit der Wahl durchgehends nicht vorhanden sei, indem die Bestimmung des Willens, wie wir dies zur Genüge ausgeführt haben, stets in irgendeinem Grade von Einflüssen abhängig sei, die der vernünftigen Wahl widerstreiten. Erst auf dem Höhepunkte sittlicher Vervollkommnung, wenn der Wille von jeglicher Einwirkung der materiellen Welt frei gedacht wird, tritt mit der erlangten Willensfreiheit auch vollkommene Wahlfreiheit ein. Da jedoch der freie Wille nur auf das

Göttliche, als den allein werthvollen vernünftigen Zweck gerichtet sein kann, so würde in demselben Augenblicke die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten aufhören und es könnte von einer Wahlfreiheit bei einem solchen Streben, welches nur auf das Erhabenste gerichtet ist, überhaupt nicht mehr die Rede sein. Es dürfte also hieraus hervorgehen, daß die Wahl, je freier sie wird, immermehr dem Göttlichen sich nähert, und demnach um so bestimmter von Gott vorausgewußt werden kann, ohne daß dieses Vorauswissen ihr den Charakter der Freiheit raubte; daß aber die Wahl, sobald sie eine vollkommen freie geworden ist, aufhört eine Wahl zu sein, und also als unbeschränkte Wahl nie vorhanden war. Weit entfernt, selbst eine menschliche Vollkommenheit zu sein, kann die Wahl als Durchgangspunkt zur Erreichung dereinstiger Vollkommenheit vom höchsten Werthe sein, aber mit Erlangung der Willensfreiheit, als dem Gipfel der Vergeistigung, hat sie aufgehört zu sein und sinkt mit den übrigen menschlichen Schwächen ins Reich der Vergessenheit hinab.

Um über die Frage, ob menschliche Freiheit mit göttlicher Vorherbestimmung verträglich sei, vollständige Gewißheit zu erlangen, wird der Nachweis erforderlich sein, daß beide in ihrem wunderbaren Zusammenwirken nirgends sich entgegentreten, noch viel weniger sich kreuzen oder aufheben, sondern daß beide vollkommen unbehindert nebeneinander hergehen. Und dieser Nachweis wird bei einem klaren Auseinanderhalten der Begriffe: Wahlfreiheit, Willensfreiheit und Willkür nicht schwer sein.

Vorausgesetzt, ich kenne einen Menschen so genau, wie ihn kein anderer kennt. Keine seiner Schwächen sind mir verborgen, keine der starken Seiten seines Charakters habe ich unbeachtet gelassen. Ich überschaue alle Ereignisse seines

Lebens, als hätte ich sie selbst erlebt, und alle kleinen Schattirungen seiner Gesinnung weiß ich auswendig, auch ohne daß er sie ausspricht. — Werde ich da nicht im gegebenen Falle mit ziemlicher Bestimmtheit vorherwissen können, wie er handeln wird? Werde ich nicht, aus frühern Erlebnissen auf die gegenwärtige Lage schließend, seine Gedanken und Entschlüsse vorhersehen, auch ehe er sich selbst entschlossen hat? Und wenn ich mich in der Abwägung aller der Einflüsse, die auf seinen Willen bestimmend einwirken können, nicht geirrt habe, ist es mir da nicht in vielen Fällen ein Leichtes, zu verhindern, daß er unter Einflüsse gerathe, die ihn anders bestimmen könnten, als ich es gewollt habe? — Ich glaube, es ist dies eine Erfahrung, die auch andere Leute als Höflinge und Intriguanten täglich machen können.

Wenn nun der Mensch in seiner Schwachheit schon so viel vermag, wird da nicht Gott, der doch nach unserer Vorstellung allmächtig, allgegenwärtig und allwissend ist, nicht unendlich mehr vermögen! Sollte nicht Gott, der zeitlos das Ganze der Schöpfung wie einen großen Organismus durchdringt und leitet, der jeden einzelnen Menschen nach dem Innersten seines Wesens durchschaut hat, noch ehe er geboren war, der stets im Stande ist, zu wissen und zu beurtheilen, was ihn innerlich und äußerlich bewegt — denn er selbst ist es ja, der den Menschen so geschaffen, wie er ist, der jede fortgepflanzte Anlage des Körpers und der Seele von Geschlecht zu Geschlecht geordnet und bestimmt hat; er selbst ist es wieder, der ihm das Maß des Geistes verlieh, und der ihm diese oder jene Gabe versagte, diese oder jene Temperamentsbeschaffenheit zutheilte — sollte nicht Gott mit vollkommener Sicherheit vorauswissen, was der Mensch in jedem einzelnen Falle thun wird? Denn was schon der Mensch bei

einzelnen Gelegenheiten vermag, das werden wir doch wol Gott zum wenigsten zugestehen müssen.

Und wenn nun Gott dies alles vorher weiß und vorher bestimmt, wie sollte das den Menschen in seiner Freiheit beirren? Weiß er doch nicht, wie es kommen wird und welche Entscheidung Gott vorhergesehen hat! Er ist in jedem einzelnen Falle, der an ihn herantritt, genöthigt zu wählen und sich für das eine oder das andere zu entscheiden, und besitzt demnach wirklich und thatsächlich die Möglichkeit, seinen Willen mit Freiheit zu bestimmen. Es ist nicht eine Redensart, mit der man leichtgläubige Menschen bethört, indem man dem Menschen die Fähigkeit der eigenen Entscheidung zuerkennt, während das Ergebniß dieser Entscheidung von Gott schon vorhergewußt war, sondern es ist für den, der nicht weiß was da zukünftig ist, eine absolute Nothwendigkeit, unter möglichen Entschlüssen, die seinem Bewußtsein vorschweben, den einen zu ergreifen; und da der Mensch in jedem solchen Falle die innere Stimme des Geistes, wenn auch nur leise vernimmt, welche lobend oder tadelnd den wirklichen Werth des von ihm gewollten Zwecks ihm zum Bewußtsein bringt, so bleibt bei der Verfolgung des werthlosen, des unlautern Zwecks stets die Erinnerung einer Wahl des Bösen gegen die bessere Ueberzeugung zurück, möge auch die Wahl- oder Willensfreiheit noch so sehr unterdrückt sein.

Der Mensch bethätigt also seine Freiheit, indem er zwar nicht nach ungebundener Willkür seinen Willen bestimmt, aber doch immer wählt und sich mit eigener Verantwortlichkeit entscheidet. Gott aber, da er alles vorherweiß, wird ebenso gewiß auch alle auf den menschlichen Willen Einfluß übenden Umstände so fügen können, daß nur das geschieht, was er gewollt hat, und außerdem nichts. Ohne daher die mensch-

liche Freiheit durch seine Vorherbestimmung mehr zu beschränken, als sie dies ihrer Natur nach schon ist, vermag er auch über den menschlichen Willen uneingeschränkt zu verfügen. Er schließt die Handlungen der Menschen wie den Lauf der Welten, den Flug des Sonnenstäubchens wie das gewaltige Zusammenwirken der Elemente in seine Vorherbestimmung ein, und alles, was geschieht, und jedes Ereigniß, das unsern Lebenslauf verändert, und jedes Wort, das unser Ohr erreicht, ist längst von ihm vorhergewußt, vorhergewollt, von ihm zugelassen und eingeschlossen in unser Schicksal; denn nichts entgeht dem Lenker der Welten. So ordnet er, die willenlose Natur durch seine ewigen Gesetze bewegend, das bewußtvolle, aber nach freier Selbstbestimmung Geschehende zulassend, jedes an die vorherbestimmte Stelle ein, und führt das Reich der Geister wie das Reich der Stoffe an leisen Fäden unmerklich regierend, die endliche Erfüllung der unergründlichsten Zwecke mit sicherer Hand herbei.

Dies ist in kurzen Worten die Geschichte der Aussöhnung der Weltregierumg Gottes mit der menschlichen Freiheit, und ist zwar keine menschliche Einsicht im Stande, die Mittel und Kräfte zu ergründen, die seinem Machtgebot dienstbar sind, oder die verschlungenen Wege zu schildern, die geheimnißvoll durch ein Labyrinth unendlicher Combinationen führen; so ahnen wir doch von ferne, wie das scheinbar Widersprechende durch Gottes vermittelnde Weisheit harmonisch zusammenwirken muß. Und wer da zweifeln wollte, weil er die Dunkelheiten, die über diesem Vorgange schweben, mit dem Verstande nicht zu durchdringen vermag, der muß auch an Gott, an der Welt und an sich selbst am meisten zweifeln; dem wird sein eigener Verstand wie ein faselnder Irrwahn er-

scheinen. Wer es aber für Gewinn erachtet, die scheinbaren Widersprüche durch sorgfältiges Nachdenken aufzulösen, der wird in hundert eigenen Erlebnissen die Bestätigung finden, daß eine höhere Fügung ohne Eingriff in menschliche Freiheit auf eigenen Bahnen einherschreitet, und dennoch die eigenste Selbstbestimmung des Menschen in den unabänderlichen Schluß des Schicksals einzuordnen weiß. Ohne Zweifel liegt die Entscheidung unserer Geschicke ganz vorzüglich in unserer Hand. Es sind die Folgen unserer eigenen Wahl, die uns in dem unerbittlichen Verhängnisse entgegentreten, und die wir oft gern als Consequenzen unserer Thaten leugnen möchten. Allein ebenso häufig sehen wir Gewalten in die Entwickelung eines Menschenlebens eingreifen, von denen wir sagen müssen: Dies ist nicht eigene Verschuldung, nicht eigenes Verdienst — dies kommt von höherer Hand! Beide, sowol die hereinbrechenden Schicksale als auch die Folgen eigener Verschuldung, so verschiedenartig sie sind, gehen ihren gemessenen unabänderlichen Weg, doch wirken sie, und dies ist wunderbar genug, sich gegenseitig umbildend und wechselsweise bestimmend, beständig aufeinander ein. Sogar die guten und die bösen Gedanken hinterlassen in unbegreiflicher Verschmelzung mit unsern Schicksalen oft einen langen Schweif von Nachklängen bis in die spätesten Zeiten, und wir werden daher nicht zweifeln können, daß auch unsere Gebete, obgleich von Gott vorhergewußt, dennoch Erhörung finden und wirklichen Einfluß auf unsere Schicksale üben. Goethe sagt mit Recht: „Was man in der Jugend sich wünscht, das hat man im Alter die Fülle.“ Denn in der That, wer hätte es nicht schon erfahren, daß frühe Neigungen und Wünsche, ja sogar Grillen auf einmal, ehe wir es gedacht, als Wirklichkeit vor uns stehen, nicht selten als höchst unerwünschte Erfüllung und

in einem Gewande, das unsere Seele vor den eigenen unzeitigen Wünschen erzittern macht. Jedes lebhafte Verlangen unsers Herzens wird auf die Tafeln des Schicksals mit ehernem Griffel eingegraben — von Verwischen und Vergessen ist da keine Spur — und wenn die Stunde schlägt, die zu dessen Erfüllung bestimmt ist, so wird uns zu Theil, was wir uns wünschten; aber die Gestalt, unter der es erscheint, gehört dann nicht uns, sondern höhern Mächten an. Besser ist es daher, statt des eiteln Wünschens auf die leisen Winke des Schicksals zu horchen, welches uns durch die allerseltsamsten Wege uud Verkettungen kleiner Erlebnisse oft dahin weist, wo eine für unsere Kräfte angemessene Arbeit sich findet. Unsere Wahl ist frei, wählen wir aber das, was uns nicht beschieden ist, so bleibt trotz der größten Anstrengung unser Streben ohne Befriedigung, und zuletzt müssen wir uns selbst bekennen, daß alle Mühe unsers Lebens vergebens war; es sei denn, daß wir endlich dem höhern Rufe folgend, noch zeitig die rechte Bahn einschlagen, weshalb denn auch diese That der Unterwerfung uuter den göttlichen Willen, welche mit zu den ernstesten Pflichten gehört, das Ergreifen des Berufs genannt wird.

Unsere Untersuchung wäre hiermit an einem Punkte angelangt, auf welchem nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die immermehr sich vollziehende wirkliche Willensfreiheit, neben vollständiger Anerkennung der göttlichen Vorherbestimmung bis ins Kleinste, nachgewiesen werden konnte. Um nun die Willensfreiheit, welche wegen der vielen ihr entgegentretenden Hindernisse in diesem Leben nicht vollständig zu Stande kommen kann, zur höhern Vollkommenheit zu erheben, würde die Nothwendigkeit eintreten, sie bis ins Jenseits zu verfolgen. Mit der Trennung von dem Körper hofft man nämlich, daß

die verklärte menschliche Persönlichkeit von allen beschränkenden Einwirkungen befreit sein werde, da diese der Verbindung des geistigen Menschen mit der Stoffwelt (ob mit Recht oder mit Unrecht, werden wir nicht zu entscheiden versuchen) zur Last gelegt werden. Die Vorstellungen von einem Dasein nach dem Tode sind natürlich als Phantasieproducte, die ihren Elementen nach dem irdischen Leben entlehnt sind, ebenso mannichfaltig als unhaltbar, werden aber gerade, weil man der dunkeln Ahnung des Fortbestehens keine bestimmte Form zu geben im Stande ist, um so hartnäckiger festgehalten. So tritt uns hier auch die weit verbreitete Meinung entgegen, daß nur der Geist des Menschen unsterblich sei, während die individuelle Seele mit dem Körper, dessen Lebensäußerung sie sei, und mit dem sie untrennbar verbunden, vergehen müsse. Ist aber der Geist (wir sagen ausdrücklich nicht der vergeistigte Mensch) der allein fortlebende, so geht auch ganz gewiß die individuelle Persönlichkeit in der unterschiedlosen Allgemeinheit und Einerleiheit des göttlichen Geistes unter, und von einer vergeistigten Willensfreiheit kann füglich nicht mehr die Rede sein. Unterschiede und Abtheilungen in dem untheilbaren, ewig sich selbst gleichen Geiste anzunehmen, wäre geradezu ein Widerspruch. Um daher die Vorstellung einer freien Persönlichkeit auf der Stufe göttlicher Erleuchtung und Vergeistigung festzuhalten, muß nothwendig die Seele als das Subject der Unsterblichkeit angenommen werden, welche in ihrer Besonderheit und auf derselben Vervollkommnungsstufe, welche sie im Leben erreicht hatte, in das Jenseits eingegangen sein muß, und dieser vom Körper getrennten Seele dichtet man, unter Voraussetzung einer den Körper ersetzenden göttlichen Veranstaltung, ähnliche Seelenvermögen an, wie diejenigen waren, welche sie im irdischen Leben besaß.

Beide Versuche, sowol das Streben, sich in ein rein geistiges Leben nach dem Tode als ein Verlöschen der Einzelexistenz und ein Aufgehen derselben in dem allgemeinen Geiste zu denken, als auch die phantastische Vorstellung von einer dereinstigen Ausstattung der unsterblichen Seele, erscheinen gleich müßig, indem darin unserer Ansicht nach nur ein Verkennen jener heilsamen Schranken liegen dürfte, welche menschlicher Einsicht gezogen sind. Die Kenntniß des Jenseits hat seit der sinnreichen Fabel von Amor und Psyche, welche als Verklärung der unsterblichen Seele durch die Liebe selbst unsterbliche Fortdauer haben wird, erstaunlich wenig an Deutlichkeit zugenommen. Es sind andere Bilder an die Stelle getreten, aber die Vorstellung selbst ist die nämliche geblieben. Selbst Christus scheint seine erhabenen Andeutungen über ein zukünftiges Leben nur dazu gegeben zu haben, damit sie desto gründlicher misverstanden würden.

Ob wir als Schatten dahingehen in den Hades; — ob wir mit verklärten Leibern durch den Weltraum schweifen und nach Höherm strebend unsern Willen bethätigen; — ob wir durch Stufen geistiger Läuterung hindurchgehen, oder ob wir zerfließen wie ein Hauch in seliger Gemeinschaft mit dem Geiste aller Geister? — Wer möchte das entscheiden? Dies eine aber ist gewiß: Wenn Gott die Liebe ist, so wird denen, die in der Liebe bleiben, die höchste Seligkeit zu Theil, in welcher Gestalt und Form es auch sei, und wer von seiner Liebe geschieden ist, der hat sich selbst ausgeschlossen. Sollten sich also die dem Lichte zustrebenden Seelen, eingegangen in jene Welt, in ihren Erwartungen getäuscht finden, so können sie sich nur zu ihrem Vortheil geirrt haben, denn Gott hat den Menschen nicht die Freiheit gegeben, damit sie von der zermalmenden Wucht der dahinrollenden Weltgeschicke

eingestampft würde, sondern damit der Mensch zum Theil schon hier, gewiß aber dort, die höchste Seligkeit, Gott zu schauen, erlangen möge.

Wozu also viel Kopfbrechen über das Leben im Jenseits?

Wir sind wol selig, doch in der Hoffnung,
Die Hoffnung aber, die man siehet, ist nicht Hoffnung,
Denn wie kann man des hoffen, das man siehet?
So wir aber des hoffen, das wir nicht sehen,
So warten wir sein durch Geduld.

Römer 8, 24.

Schluß.

Die Erörterung der einzelnen Fragen betrachte ich hiermit als geschlossen und werde nicht mehr nöthig haben, auf den dabei befolgten Gedankengang zurückzukommen. Ich habe hier die Ergebnisse zusammenzustellen, welche bereits früher ihre Begründung und Rechtfertigung gefunden haben, und kann daher dieses Schlußwort um so kürzer fassen.

Ob ich die Aufgabe, die ich mir selbst gestellt, wirklich gelöst habe, oder ob ich nicht zu alter Verwirrung eine neue hinzugefügt habe, dies zu beurtheilen werde ich andern überlassen, denn von dem subjectiv beschränkten Standpunkte aus, welchen nothwendig der einzelne der Gesammtheit wissenschaftlicher Forschung gegenüber einnimmt, kann ich auf die Vielseitigkeit keinen Anspruch machen, welche zur Bewältigung eines so umfassenden Gebiets unerlaßlich ist. Es war meine Absicht, das seelische und geistige Leben des Menschen sowol nach seinen bewußten als nach seinen unbewußten Erscheinungsformen in kurzen Zügen zu schildern, und die aus diesen

Untersuchungen gewonnenen Ueberzeugungen durch erfahrungsmäßige Beobachtungen zu stützen. Diese Beobachtungen führten in das Gebiet der unergründlichen geistigen Kräfte, die bewußt und unbewußt in dem Menschen wirken, und welche einestheils den geheimen Zusammenhang alles Geistes in den Schöpfungswesen, und anderntheils die innigen Beziehungen des Menschen zu Gott zu zweifelloser Gewißheit erheben, und somit den nach wahrer tieferer Erkenntniß Strebenden berechtigen, seine religiöse Ueberzeugung im Lichte dieser unverwerflichen Zeugnisse aus der geistigen Welt einer nähern Prüfung zu unterwerfen. Die bedeutsamen Winke und Andeutungen, welche bei richtiger Anwendung der so gewonnenen Anschauung wohl geeignet sind, zur Aufklärung mancher unglaublich und widersprechend scheinender Angaben der Bibel zu dienen und deren Anwendbarkeit auf religiöse Fragen dadurch eine Beglaubigung erhält, daß alles sich Widersprechende von diesem Gesichtspunkte aus eine ungezwungene Lösung findet und sich harmonisch zusammenordnet, während man ohne diesen Schlüssel überall vor ungelösten Räthseln steht, veranlaßten mich — und dies ist der Hauptzweck meiner Arbeit — den Versuch einer Aussöhnung der Religion, oder doch wenigstens der theologischen Wissenschaft mit den übrigen Fächern des Wissens zu unternehmen.

Natürlich bin ich von der Anmaßung weit enfernt, dieses Ziel, nach dem so manche hochbegabte Geister umsonst gestrebt, bereits erreicht zu haben; allein schon die Anbahnung des Weges, der zu dem gewünschten Ziele führt, der Schatten eines Winkes, der zur Auffindung dieses Weges hinweist, wäre schon unendlicher Gewinn, und weder die Ungunst, mit welcher solche Versuche von den betreffenden Einzelwissenschaften aufgenommen werden, noch die in der Sache selbst ent-

haltenen, nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten dürfen von der Verfolgung der einmal gefundenen Spur zurückhalten.

Wenn Glauben und Wissen sich um die Wahrheit streiten, so muß wol der eine Theil recht, der andere Theil unrecht haben, oder beide recht und unrecht gemischt; denn die Wahrheit ist nur eine. Nimmt nun aber der Glaube so gut wie das Wissen das Zeugniß des Geistes für sich in Anspruch, so kann die Wahrheit oder die Uebereinstimmung des Gedankens und des Objects desselben weder dem einen noch dem andern ausschließlich angehören, sie muß sich gemischt mit unlautern Zuthaten subjectiver Unzulänglichkeit in beiden finden. Um daher eine Einigung zu bewirken, wird man zusehen müssen, in welchen Punkten sie übereinstimmen, und dasjenige, was sie gemeinschaftlich anerkennen, wird das neutrale Gebiet bilden, auf welchem sich beide begegnen. Dieses beiden Gemeinsame kann den ganzen Umfang des Wissens umfassen, denn alles, was wissenswerth ist und gewußt werden kann, ist Wahrheit, die auf irgendeine Weise auch für das religiöse Gebiet von Bedeutung ist.

Dasselbe Gemeinsame umfaßt aber niemals das ganze Reich des Glaubens und der Ahnung, sondern nur das Wenigste davon tritt herüber in die Sphäre des klaren begrifflichen oder erfahrungsmäßigen Wissens; das Uebrige, mag es nun in allgemeingültigen Ahnungen oder vereinzelten individuellen Ueberzeugungen bestehen, für deren Annahme keine Nöthigung vorhanden ist, verbleibt dem Gebiete der Meinung und des Dafürhaltens. Selbst aber dasjenige, welches entschieden durch die Fortschritte der Wissenschaft in den Umkreis des Wissens hereingetreten ist, bleibt immer nur subjective Wahrheit, denn das vermittelte Wissen von dem Schein der Dinge ist dem Irrthum und der Täuschung unterworfen,

und sogar das durch Beweis und logische Schlußfolgerung erhärtete Wissen enthält nicht durchgängig nothwendige Wahrheiten, denn auch das ursprünglich gegebene Apriorische, auf welches sich jede Folgerung gründet, ist Stückwerk und reicht nicht zur Erkenntniß des im Verborgenen liegenden Jenseits aus.

Soll nun Philosophie als Tochter der Weisheit und Inbegriff aller Wissenschaft ihre Aussöhnung mit der Religion beurkunden, so muß die Wissenschaft der Religion — nicht die Glaubenslehre — in allen Punkten mit ihr übereinstimmen. Dies wäre, so weit das beiden Gemeinsame reicht, Einheit des Glaubens und des Wissens, und wirkliche Religionsphilosophie. Aber nicht eine sich selbst überschätzende, ins Grenzenlose sich verlierende, die bis in den Himmel steigt und bis an die Enden der Schöpfung die Thaten Gottes ergründen möchte, wird je mit dem Inhalt des Glaubens zusammenstimmen, weil die Wahrheit der Ahnungen mit dem Ellenmaß des Verstandes nicht auszumessen ist. Nur eine solche, die zum Wissen erhebt, was sich als wirkliches Ereigniß im Bewußtsein vorfindet, möge es aus der innern Welt stammen oder von außen kommen, verdient Wissenschaft zu heißen. Alle Rückschlüsse, Ahnungen, Unterstellungen dagegen haben als solche zwar volle Berechtigung, aber nur als solche, und alle darauf gebauten speculativen Systeme sind selten mehr als philosophische Seiltänzerkunststücke.

Die schrecklichste aller Zumuthungen, die je der Philosophie gemacht worden sind, die sie im stolzen Bewußtsein eigener Zulänglichkeit mit Hohn zurückweist, und die der unersättliche Wissensdurst als Frevel und Eingriff in ihre Rechte verdammt, muß dennoch gemacht werden. — Sie muß sich beschränken lernen!

Es ist ein hartes Wort, von einer Höhe herabsteigen zu sollen, auf der man sich, durch das täuschende Spiel der Phantasie emporgehoben, auf immer glaubte behaupten zu können, und es ist nicht leicht, sich selbst zu überreden, daß nicht alles, was man als „überwundene Standpunkte" bezeichnet hatte, diesen Namen in Wahrheit verdient. Fortschritte sind, seitdem eine Wissenschaft besteht, ohne Zweifel aufzuweisen, und ich kann mich der Ansicht derjenigen nicht anschließen, welche behaupten, es sei in der heutigen Philosophie dasselbe gesagt, was das griechische Alterthum lehrte. Aber sollte wirklich in jeder Beziehung ein Fortschritt anzunehmen sein, nicht auch mitunter ein Rückschritt? Sollte nicht auch durch ein allzu kühnes Ueberschreiten der vorhandenen Grenzen ein Schritt ins Bodenlose gethan werden können, dem ein unaufhaltsamer Sturz folgen müßte? Und wenn dem so wäre, müßte es da nicht ein wahrer Fortschritt sein, diesen Schritt bei Zeiten zurückzuthun? In diesem Falle wäre Selbstbeschränkung und berichtigende Abgrenzung des Forschungsgebiets die wahre Weisheit, und zwar müßte sich diese Beschränkung nicht allein auf die anzuwendenden sprachlichen Ausdrücke, sondern auch auf die Methode, und vor allem auf die Gegenstände, die in den Umfang des Wissens hereinzuziehen wären, erstrecken.

Eine durchgreifende Reinigung philosophischer Ausdrucksweise besteht nicht darin allein, daß man es aufgibt, den Hörer mit prunkenden Fremdwörtern zu blenden, hinter denen sich geistige Hohlheit und Gedankenlosigkeit verbirgt. Dies zu vermeiden, indem man, wo es irgend möglich ist, die Gedanken in Ausdrücke der eigenen Muttersprache kleidet, ist wol die eine Seite der Aufgabe. Weit wichtiger erscheint die Anforderung, den Wörtern ihre eingeschaffene Bedeutung

wiederzugeben, denselben nicht willkürlich andere Begriffe unterzuschieben, als hätte der Philosoph das Recht, die Gedanken eines ganzen Volks zu schulmeistern; kurz, aus der Kenntniß der Sprache erst philosophiren zu lernen, nicht umgekehrt; denn die Sprache ist ein in sich gegliedertes einheitliches Werk des Geistes, das er durch den Menschen schafft, sie ist nicht zufällige Erfindung, sondern durch Gottes Vorherbestimmung der Gesammtheit des Volks in dieser besondern Form verliehen. Sie ist das Kunstwerk, welches nach Form und Ausdruck in die verschiedenartigste Darstellung eingeht, der innewohnenden Idee nach aber auf Gott zurückweist und in ganz besonderer Weise Gottes allgegenwärtige Nähe im Menschen beurkundet. Wollte also der Mensch der Sprache, die ihn zum auserwählten Geschöpfe macht, Gewalt anthun, so hätte er das Göttliche selbst verunstaltet, welches im Worte lebt, und das Wort zum Sinnbild des Geistes macht.

Daß dieser schon von Herder und vielen andern hervorgehobene lichtvolle Gedanke noch immer keinen Eingang gefunden hat, wird ohne Zweifel in der Eigenwilligkeit der ihrer eigenen Schöpferkraft sich bewußt gewordenen Genies seinen Grund haben, welche der Consequenz der einmal angenommenen Methode selbst die Wahrheit des Ausdrucks zu opfern bereit sind. Die Methode ist nicht selten schon die ganze Wissenschaft, und wer die Methode kennt, vermag aus einem Sandkorn eine ganze Welt zu entwickeln. Ihr gilt daher auch der Zuruf der Selbstbeschränkung; denn hängen auch ohne Zweifel die Fäden des Weltzusammenhangs an einem Punkte zusammen, so schließt doch keine Methode die Thür zu diesem rückwärts hinter den Anfängen unsers Denkens liegenden geheimnißvollen Punkte auf, und es steht dem Menschen kein Mittel zu Gebote, das in der sichtbaren Welt

Getheilte durch die Kraft des Gedankens in die Einheit zu zwingen.

Diese Unmöglichkeit nöthigt nun auch ferner in ganz vorzüglicher Weise zur Beschränkung des philosophirenden Denkens auf solche Gegenstände, die in dem Bereich der menschlichen Einsicht liegen; denn sowol der sich selbst erhöhende Idealismus, als der alles aus dem Standpunkte sinnlicher Anschauung begreifen wollende Materialismus, der Monismus in jeglicher Gestalt, und jede künstlich construirte Einheit der irdischen Gegensätze schweift über jene Grenzen hinaus, die unserm ebenfalls unter der Herrschaft des Gegensatzes stehenden Begriffsvermögen gesteckt sind. Ist doch das Innehalten der Grenzen Gesetz und Bedingung jeder tüchtigen Leistung! Warum sollte allein die Philosophie an der richtigen Erkenntniß, wie weit sich ihre Forschungen zu erstrecken haben, zu Grunde gehen und nicht vielmehr aus der Beschränkung des Umfangs an Kraft und Wahrheit des Inhalts gewinnen? Es ist durch Kant auf überzeugende Weise nachgewiesen worden, daß die sogenannten metaphysischen Probleme durch Anwendung der allgemeinen Denkformen (Verstandeskategorien) nicht gelöst werden können. Man kann über Gott, Welt, Seele, Geist, Unsterblichkeit Betrachtungen anstellen und wird immer wieder auf die Untersuchung der höchsten Fragen über den realen Grund der Erscheinungen zurückkommen; aber solange unsere Forschung nicht über das Raum- und Zeitbewußtsein hinauskann, ist für ein Wissen von dem Wesen der Dinge kein Fuß breit Land zu gewinnen. Man sagt, die Materie sei der Stein des Anstoßes und das Hauskreuz der Philosophie! Warum aber blos die Materie, warum nicht auch der Geist, der doch seinem Wesen nach gleich unbegreiflich?! Eine Philo-

sophie des Geistes wird stets an dem Unvermögen scheitern, für ihre Entwickelung die erste Grundlage zu gewinnen, denn sie bedarf der Kategorien und kann doch mit ihnen nichts ausrichten. Sie ist genöthigt, sich einen Ausdruck zu schaffen für jenen dunkeln Hintergrund, aus welchem die wirkliche Welt der Erscheinungen hervorbricht, und um den Gegensatz gegen das Wechselnde und Vergängliche der Erscheinung zu bezeichnen, nennt sie denselben „Substanz". Und dieser Grund aller Wesenhaftigkeit kann nun entweder als die Geist und Stoff zugleich aus sich entlassende Substanz betrachtet werden, oder der Geist ist selbst schon jener Grund, aus dem sich Welten entfalten. Soll dieser letztere Fall gedacht werden, so ergibt sich die Schwierigkeit, den Geist, der doch unmitttelbar aufhören würde, Geist zu sein, sobald er den kleinsten Theil seines Wesens eingebüßt hätte, als den von sich selbst nicht wissenden und seiner selbst nicht mächtigen Grund aller spätern Entwickelung zu denken. Daß der Geist an sich das eine mal Substanz, d. h. eine entwickelungsfähige Möglichkeit, ein Verharren in Gebundenheit gleich einer latenten physischen Kraft sein solle, das andere mal als wirklicher in der Welt sich äußernder Geist auftreten könne, ist nicht zu begreifen; denn ein Geist, der von sich selbst nichts wissen sollte, bis er durch Sonnenschein und Regen und belehrende Lebenserfahrung emporsprießend zu heiterm Selbstbewußtsein erwachte, erscheint für den, der den Geist als das ewig sich selbst Gleiche, sich selbst und alles außer ihm Wissende und Durchdringende zu betrachten gewohnt ist, in der That als der widerspruchvollste Gedanke. Allein auch ohne dieser unhaltbaren Geistessubstantialität, welcher gerade das fehlt, was den Geist macht, eine mehr als vorübergehende Aufmerksamkeit zu widmen, treten uns

als Consequenzen dieser Annahme sogleich weit bedeutendere Schwierigkeiten entgegen.

Soll nämlich nur Eine Substanz angenommen werden, aus welcher das Mannichfaltige hervorgeht, so ist allerdings Einheit des Weltalls, Einheit des Geistes die Folge; allein die persönliche Freiheit und Selbstbestimmung wird damit aufgehoben. Werden hingegen neben der Hauptsubstanz so viele Einzelsubstanzen gedacht, als da Geister ihr Dasein beurkunden, so vollzieht man jene falsche Trennung von Gott, von welcher mehrfach geredet wurde; und diese selbständigen Geistwesen in ihrer Besonderung von Gott haben nichts miteinander gemein, was für alle bindend wäre. Mit individuellen Eigenschaften und Besonderheiten behaftet, würden diese Einzelgeister möglicherweise eine Freiheit des Gedankens und des Handelns entwickeln, welche jede Spur göttlicher Abstammung verwischen und die Plane einer Vorsehung geradezu vereiteln würde. Ihre ungezügelte Selbständigkeit würde unsere Erfahrung von der in allen Menschen gleichen göttlichen Natur unsers Geistes Lügen strafen, und eine übereinstimmende Anerkennung höherer Wahrheiten würde nicht zu erklären sein.

Daß wir Menschen gleichwol genöthigt sind, an unsere eigene Freiheit zu glauben und ebenso unweigerlich die göttliche Natur des allgemeinen, in allen Creaturen wirkenden Geistes anzuerkennen, beweist, daß beide Annahmen falsch sind, und daß die Kategorie „Substanz" hier keine Anwendung findet.

Man hat die Lehre von den Einzelsubstanzen dadurch zu retten gesucht, daß man nach Plato's Vorgang ein vorzeitliches Dasein (Präexistenz) der Seelen oder der Einzelgeister in Gott annahm, welchen schon in der Vereini-

gung mit dem Urgeiste ihr individueller Stempel aufgedrückt sei, ehe sie im Leibe auf Erden erschienen. Die Erinnerung aus diesem frühern Leben oder der Antheil an dem göttlichen Wesen, der ihnen von dorther geblieben sei, ermögliche die Gemeinschaft des Geistes unter den Mitgeschaffenen, sei die Ursache des Mitgefühls für den Nebenmenschen, die Erklärung der gemeinsamen Anerkennung des göttlich Wahren und Guten. Allein eine solche Vorstellung denkend anzueignen, hieße geistreich phantasiren, eine solche Entstehung der Einzelgeister ließe sich mit den von mir hervorgehobenen Thatsachen des wirklichen bewußten und unbewußten Geisteslebens auf keine Weise in Uebereinstimmung bringen, denn ein Geist, der durch sein Eingehen in die Endlichkeit eine Wesensveränderung erlitten hätte und keine Erinnerung seines vorweltlichen Daseins besäße, wäre in der That kein Geist, sondern ein endliches Wesen, und mit dergleichen ebenso unzureichenden als widerspruchsvollen Annahmen die Wissenschaft zu bereichern, wäre offenbar der schlechteste Gewinn.

Aus den angegebenen Gründen erscheint es daher auf keine Weise zuläßig, den Begriff der Substanz einer Philosophie des Geistes zu Grunde zu legen, indem sowol die Annahme einer einzigen Substanz, als auch die Vorstellung einer Vielheit von Substanzen mit den unbestreitbaren Erfahrungswahrheiten, die jeder vorurtheilslose Mensch als solche anerkennen muß, nicht in Einklang zu bringen ist. Um nun aber der einmal anerkannten Wahrheit, die wir als unbestritten annehmen müssen, wenn nicht alles Bisherige verlorene Worte sein sollen, der Wahrheit nämlich, daß der menschliche Geist göttlicher Natur ist und mit Gott in untrennbarer Verbindung steht, gerecht zu werden, und um auch die andere ebenso unabweisliche Anforderung, nämlich

das Bestehen einer ungeschmälerten Freiheit des Menschen gegen jeden Einwand aufrecht zu halten, bleibt nur noch übrig, den Geist von der Seele gesondert zu denken und nach der Anschauung, die ich von Anfang an zur Anerkennung zu bringen suchte, nicht den Geist, sondern die Seele als das wirkliche und unwandelbare Subject des Bewußtseins zu betrachten, wobei es indessen der Vorstellungsweise jedes einzelnen überlassen bleibt, sich Geist und Seele so innig als möglich verschmolzen zu denken; indem für uns die Seele als solche nicht schon den ganzen Menschen bedeutet, sondern nur als Mittelpunkt der individuellen Persönlichkeit angesehen wurde.

Es ist gezeigt worden, daß diese in Gedanken vollzogene Unterscheidung des scheinbar Untrennbaren und als geistig-seelische Einheit auftretenden Bewußtseins allein vor den zahlreichen Widersprüchen bewahren kann, die sonst mit unlösbaren Verwickelungen jede klare Einsicht in die geistig-körperliche Beschaffenheit des Menschen umstricken, und daß allein unter dieser Annahme der Geist als das göttliche Wirken im Menschen gefaßt werden kann, welches zwar Bedingung jeder bewußten Seelenthätigkeit, aber nicht Subject derselben ist, und welches daher dem bewußten, individuellen, persönlichen Willen seine volle Freiheit gewährt. Daß dieses Göttliche, nämlich der Geist an den Körper gebunden ist, solange das irdische Leben dauert, wird lediglich an seinem Wirken erkannt; und daß dies individuelle Leben, dessen zusammengefaßte Gesammtheit in dem „Ich“ des Selbstbewußtseins seinen Ausdruck findet, ebenfalls nur an den von ihm ausgehenden verschiedenen Aeußerungsweisen erkannt und als Seele bezeichnet wird, ist ein Rückschluß von bekannten Erscheinungen auf die unerkennbare Ursache, und über das

Wesen des Geistes wie über das Wesen und die eigentliche Beschaffenheit der Seele gibt es daher auf keine Weise ein Wissen und Begreifen. Dies ist der letzte, aber nothwendige Schritt in der Beschränkung des philosophischen Gebiets; und wer sich dieser Ansicht anschließen will, wird, wie ich glaube behaupten zu können, zu der Einsicht gelangen, daß mit diesem Schritt ein neuer und wenn auch beschränkter, doch um so sicherer Standpunkt gewonnen ist, von welchem sich ein weites Feld für die Forschung eröffnet, die freilich nicht zu einem vermeintlich exacten, der mathematischen Anschauung vergleichbaren Wissen führt, aber um so sicherer die harmonische Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Erfahrung erreichen wird.

Es ergibt sich zunächst aus dieser Annahme, daß der Geist, als göttlich schaffender und der Schöpfung innewohnender, Leben und Licht zugleich auf alles Geschaffene *entsendet*, daß er in ununterbrochener Einheit wie eine geschlossene Kette alles organische Leben verbindet und im geheimen Austausch der Kräfte und des Gedankens die wunderbarste Wechselwirkung hervorbringt. Die sogenannte Berührung der Geister und der magnetische Rapport sind die zunächst liegenden Erscheinungen, die auf dem Gebiete des theoretischen Geistes für uns von Wichtigkeit waren, da sie als Begabung der einzelnen ohne die Voraussetzung einer allgemeinen Verbindung der Geister oder vielmehr des einen göttlichen Geistes, dessen Wirken in allen Creaturen anerkannt wurde, nicht zu erklären ist. Das somnambule Bewußtsein entsteht, nach der hier zu Grunde gelegten Anschauung, nicht durch eine dem wachen Bewußtsein entgegengesetzte Zuständlichkeit des Geistes; es ist hier nicht von einem Doppelleben des Geistes die Rede, denn der Geist

ist unveränderlich, dem Wechsel des Wachens, Schlafens und Träumens nicht unterworfen, wol aber von einem geistigen Doppelleben, dessen die menschliche Seele fähig ist. Die Seele bewegt sich in wechselnden Zuständen auf der Stufenleiter geistiger Inspiration bald dem wachen Außenleben zugewendet, bald in inniger Vereinigung mit dem Geist aus der scheinbar erstorbenen körperlichen Hülle sich zurückziehend, auf und nieder, und der geistigste Zustand des Menschen ist nicht der des bewußten Wachlebens, sondern der erhöhte Zustand des ekstatischen Schauens. Träumen, Schlafwachen, Schauen von Visionen, Hellsehen und Fernsehen, Wissen des Verborgenen und Zukünftigen, Prophezeien, erhabene Erkenntniß der Wahrheit und seligstes Bewußtsein in der Gewißheit der Vereinigung und des Verkehrs mit Gott, sind nur verschiedene Formen geistiger Inspiration, die je nach der Begabung des einzelnen bald erhabener, bald mit irdischer Täuschung vermischt, bald als krankhafte Gesichte und Hallucinationen auftreten. Als Inspirationen sind sie nur dann wahrhaftig und der Erleuchtung der gottbegeisterten an Erhabenheit gleichzustellen, wenn die Seele, von irdischen Wünschen frei, als reines Gefäß der Wahrheit die göttliche Eingebung aufnimmt. In solchen Fällen sind es wirkliche Offenbarungen, die in ihrer wahren geistigen Bedeutung aufgefaßt, durch ihre Uebereinstimmung mit dem wesentlichen Inhalte aller schon vorfindlichen Offenbarungen ihre Echtheit beweisen, und das bestätigende Zeugniß des Geistes wird ihnen nicht fehlen.

Auf der Seite des praktischen (d. h. hier ganz im allgemeinen des auf physische Stoffe und Kräfte einwirkenden) Geistes haben wir eine andere Gruppe von Erscheinungen angetroffen, die vom Alltäglichsten und Bekanntesten anhe-

bend, in ununterbrochener Stufenfolge bis zum Unglaublichen und wahrhaft Wunderbaren emporsteigt. Der Proceß der Körperbildung, das Wachsen und die vegetative Entwickelung aller Geschöpfe ist hier das Nächste, welches als unverkennbare Geisteswirkung hervortritt und als solche anerkannt werden muß, weil ein unbewußtes und doch höchst vernünftiges zweckentsprechendes Geschehen im Bereiche des Organismus nicht von zufälligen Gewalten, sondern einzig und allein von dem Geiste des Lebens ausgehen kann. Daß hierbei in einzelnen Fällen Phantasie und Einbildung, welche weiter nichts sind als Seelenthätigkeiten, mitwirkend in diesen Naturvorgang eingreifen und daß oft eine in bewußten Seelenzuständen anfangende Thätigkeit der Phantasie, ins Unbewußte übergehend, entsprechende körperliche Nachbildungen erzeugt, beweist noch keineswegs, daß die Seele die Bildnerin des ihr zugehörenden Körpers sei, sondern es scheint vielmehr, daß der Geist, im geheimen fortwirkend, diese seelische Zuthat wie einen Einschlag in das Gewebe der organischen Stoffbildung einfügt und daß somit auch unbewußte Seelenzustände durch seine Vermittelung auf die Körperbildung Einfluß gewinnen können. Von den Eigenthümlichkeiten der seelischen Anlage ist jedenfalls diese Thätigkeit des im einzelnen Geschöpf wirkenden Geistes abhängig, denn der Körperbau entspricht in allen Fällen den Bedürfnissen und Besonderheiten, ja selbst den moralischen Unvollkommenheiten der individuellen Seele, und man wird hiernach sagen können, daß auch das unbewußte Wirken dieser körperbildenden Kraft je nach den Eigenthümlichkeiten der Einzelseele eine Abänderung erfährt.

Der unbewußte Geist beurkundet sich aber nicht allein durch das Herausgestalten des Körpers und seiner organischen

Functionen, er wirkt auch über den ihm zugehörenden Körper auf andere belebte Wesen hinaus, und hierher gehört das unbewußte Uebergehen einer Kraft, welche freilich nur bei entsprechender höherer Begabung in seltenen Fällen vorkommt. Ferner die theilweise bewußte Macht, die der Blick gewisser Menschen auf seinesgleichen und auf Thiere übt, und die unerklärlichen Erscheinungen der Sympathie und Antipathie, welche wieder ganz dem unbewußten Gebiete des geistig-seelischen Lebens angehören. Der Zusammenhang des Gedankens mit der Bewegung der Glieder im eigenen Körper, der doch nur durch die Vermittelung des Geistes stattfinden kann, indem sonst zwischen Seelenthätigkeit und willkürlicher Bewegung kein Bindeglied vorhanden wäre, führt auf das Uebertragen einer geisterzeugten Kraft auf andere, das wir bei dem magnetischen Heilverfahren kennen lernten. Was bei der Handbewegung, beim Reden und ähnlichen Vorgängen der Wille in gewohnter Weise hervorbringt, das geschieht beim Uebertragen der Heilkraft durch eine starke Concentration des Willens. In beiden Fällen wird durch den Geist eine physische Kraft erzeugt, welche andern physischen Kräften entgegentritt, dieselben modificirt und nicht selten ganz überwindet. Ein ähnlicher Vorgang ist die außerordentliche und ans Uebernatürliche grenzende Kraftentwickelung, welche bei manchen Somnambulen vorkommt; und ebenso die ungewöhnliche Geschicklichkeit, welche von Nachtwandlern entwickelt wird. Was nun bei den eben genannten Erscheinungen ohne Bewußtsein geschah, das findet sich hier und da in anderer Form auch bei Vorgängen, welche mit Absicht, jedoch ohne eigenes Zuthun und ohne nähere Kenntniß des Zusammenhangs von Personen hervorgebracht worden sind, die mit solchen höhern Geistesgaben auch im wachenden Zustande

ausgerüstet sind. Das Tischrücken z. B. durch den fest darauf gerichteten Willen und durch Auflegung eines Fingers hervorgebracht, ist eine wirkliche Ueberwindung der Schwerkraft und ein Bewegen schwerer Gegenstände durch geistigen Einfluß. Auch gehören dahin die durch den Willen verursachten Bewegungen unbelebter Gegenstände ohne jede Berührung, die sogenannten Fernwirkungen, welche auch bei entfernten im Rapport stehenden Personen vorkommen, und der durch den Misbrauch magischer Kräfte bewußt oder unbewußt hervorgebrachte Spuk.

Die Vereinigung beider Gebiete, sowol der Inspiration als auch der unbewußten Kraftentwickelung durch den Geist, ist durch das Tischklopfen und das unbewußte Schreiben u. s. w. als besondere in einzelnen Menschen schlummernde Fähigkeit bekannt geworden.

Indem man nun das Geschichtliche dieser merkwürdigen Erscheinungen zu erforschen sucht, bemerkt man ein oftmals wiederholtes Auftreten und Verschwinden derselben, als wenn nach langer Ebbe plötzlich die Flut in ihre verlassenen Ufer zurückbraust; und man ist wol zu der Annahme berechtigt, daß sowol bei den einzelnen Individuen als bei dem ganzen Menschengeschlecht dieses Einströmen und Wiedernachlassen des Geistes in langen geschichtlichen Perioden ein Gesetz der Schöpfung sein müsse, durch welches die stets alternde, in Geistlosigkeit versinkende Welt zu neuem Thatendrang und neuen Entwickelungsepochen verjüngt werde. Einzeln und zerstreut sind allerdings die geistigen Gaben, die in solchen Epochen eines geistigen Erwachens als Sehergaben oder magische Erscheinungen vorkommen, allein es muß einst eine Zeit gegeben haben, in welcher diese Einwohnung der ganzen göttlichen Kraft im Menschen seine angeborene oder vielmehr

anerschaffene Ausstattung war, denn nicht sowol von den geborenen, sondern von den erschaffenen Menschen der Urzeit kann dies ausgesagt werden, daß sie durch ihre vollkommene Ausstattung innig mit ihrem Schöpfer verbunden waren und von einem Licht durchleuchtet wurden, welches in nachfolgenden Geschlechtern mehr und mehr durch die Sittenverderbniß verdüstert, jedoch nie ganz verlöscht werden konnte.

Ueberblickt man nun das ganze Gebiet der eben angeführten Thatsachen, welche unter sich in innigstem Zusammenhange stehend, ein stufenweise gegliedertes Ganzes der Erscheinungen bildet, so ist damit für die Kenntniß des Menschen eine weit umfassendere, die bisherige Anthropologie und Psychologie ergänzende Anschauung gewonnen.

Es ergibt sich für die Physiologie, daß die Körperbildung auf keine Weise ausschließlich durch ein gesetzmäßiges Wirken von Stoffverbindungen erklärt werden könne, und daß ebenso wenig die geistige Function einem Oscilliren der feinsten Hirnfasern allein zuzuschreiben sei. Es ergibt sich aber auch aus den angeführten Thatsachen, daß nicht die Seele die Bildnerin des eigenen Körpers sei, wiewol sie in unbewußter Weise dazu beitrage, sondern daß nur der allgemeine schaffende Geist bei der Körperbildung als wirksam gedacht werden könne, indem nur er das Zweckentsprechende wisse und mit schöpferischen Kräften ausgerüstet sei.

Für die Psychologie wird hiermit das ganze Gebiet des unbewußten Seelen- und Geisteslebens aufgeschlossen, in welchem wir die wichtigere ergänzende Hälfte unsers geistigen Daseins erblicken, auf welche gleichwol bisher von der Wissenschaft nur vorübergehend und gleichsam mit Geringschätzung herabgesehen wurde. Der Traum mit allen ihm verwandten Seelenzuständen bildet nicht die Nachtseite und das gerade

Gegentheil des Bewußtseins, er wird vielmehr in die Stufenfolge der merkwürdigen Vorgänge unsers innern Geisteslebens eingereiht werden müssen und bildet hier die vermittelnde Uebergangsstufe aus dem Wachleben. Eine jede Erregung der Sinnesorgane ist begleitet von dauernden Nachwirkungen, welche sich in unbewußte Zustände fortsetzen und hier den entsprechenden Traum hervorrufen. Ein jeder Gedanke, der den bewußten Menschen lebhaft bewegte, hinterläßt eine Schwingung des angestrengten Organs, welche sowol dem Wachenden als dem Träumenden stets denselben Gedanken reproducirt, bis die lokale Erregung verklungen und abgeschwächt der allgemeinen Ausgleichung weichen muß. Der solchergestalt traumhaft wieder auftauchende Gedanke kann aber nicht ohne Mitwirkung des Geistes vor dieses innere Bewußtsein treten und thut dies auch erwiesenermaßen nicht; denn wie oft geht nicht aus verworrenen Vorstellungen des Taglebens über Nacht ein klarer Gedanke, ja selbst die wichtigste Entdeckung hervor; und wie oft haben nicht Träume symbolische oder prophetische Bedeutung?! Nur die Nichtbeachtung dieser merkwürdigen innern Vorgänge kann daher die Ansicht erklären, daß in bewußtlosen Zuständen die Thätigkeit des Geistes erlösche, und indem man sein ununterbrochenes Einwirken anerkennt, tritt die Nothwendigkeit hervor, seine Thätigkeit als eine von der Bewußtlosigkeit der Seele nicht behinderte und also abgesonderte zu denken.

Durch diese Trennung des Geistes von der Seele, welche man fälschlich als Vernichtung der persönlichen Einheit des Menschen bezeichnet, da doch auch die Unterscheidung von Leib und Seele das gleiche Resultat herbeiführen müßte, ist nun die einfache Erklärung der vielfältigen bewußten und unbewußten Vorgänge im Menschen um ein Bedeutendes

näher gerückt, und es treten die vielbesprochenen Fragen nach dem Sitze der Seele und nach der Räumlichkeit oder Unräumlichkeit derselben in den Hintergrund. Da Raum und Zeit durch den Geist verliehene Anschauungsformen sind, so können sie nicht Eigenthum der Seele sein, sondern nur als Eingebung im Bewußtsein auftreten. Da uns ferner die Einsicht versagt ist, wie Geistiges auf Körperliches einwirken könne, so ist auch die Frage gar nicht zu lösen, auf welche Weise die Seele mit dem Körper in Verbindung steht, und ob sie als punktförmiges oder den Körper räumlich erfüllendes Wesen zu denken sei. Keine dieser beiden Anschauungsweisen verbreitet übrigens das geringste Licht über die Art und Weise, wie der Gedanke in körperliche That umgesetzt werden könne, und es wird dazu stets erforderlich bleiben, den Geist als den Vermittler zu betrachten, welcher als geistige Naturkraft, wahrscheinlich durch Bewältigung und Verwandlung ihm dienstbarer stofflicher Kräfte, das körperliche Organ in Bewegung setzt.

Die Trennung von Geist und Seele führt nun auch ferner zu der Einsicht, daß der Geist als das göttlich Verliehene oder, wie Aristoteles sich ausdrückt, „von außen Hereintretende“ nicht als Unentwickeltes, der Entwickelung Harrendes in der Seele enthalten sein könne, sondern als freier Gottesgeist und als schaffende Gotteskraft im Menschen wirke, und daß demnach der Mensch, in dem Maße, in welchem er zur Auffassung des Geistigen befähigt sei, den innigen ununterbrochenen Zusammenhang mit Gott erkennen werde. Und dieses Gefühl der Abhängigkeit von Gott, welches uns hier als Hauptergebniß psychologischer Forschung entgegentritt, führt, weil es religiöser Natur ist, zur andern Seite der Endbetrachtung hinüber, in welcher die Uebereinstimmung

unserer religiösen Ueberzeugungen mit den vorhin berührten Wissensgebieten nachgewiesen werden soll.

Dieselben Anforderungen, welche an die Philosophie und die übrigen Wissenschaften gestellt werden, müssen nun auch für die wissenschaftliche Behandlung des religiösen Gebiets maßgebend sein, und es wird der eigenthümliche psychologische Standpunkt, welchen wir uns angeeignet haben, auf eine anzustrebende Neubegründung der religiösen Ueberzeugungen von entscheidendem Einflusse sein.

Der Spiritualismus schließt eine jede philosophische Ansicht aus, welche Gott und Geist als ein im Werden Begriffenes auffaßt; auch kann er nie durch Entwickelung etwas werden, was er nicht schon ursprünglich gewesen, denn alles, was sich entwickelt, bedarf eines höhern Vollkommenern, an dem es sich entwickelt, und dieses Vollkommenere ist wieder der Geist selbst, und Höheres kennen wir nicht. Cousin *weist*, in Uebereinstimmung mit der ausgesprochenen Ansicht, auf Plato und Aristoteles hin, welche das Grundattribut des Urgeistes in dem Erkennen seiner selbst erblicken. „Der Urgeist", sagt Cousin, „wartet nicht auf den Menschen, um in diesem durch diesen zu denken, er denkt sich von Ewigkeit her vor dem Menschen, vor der Welt, vor der Zeit..... Wie könnte ich auch nur mit einem Schatten von Vernunft in die Ursache weniger legen als in die Wirkung?" Wenn nun das Geschöpf Gottes allein als das Entwickelungsfähige angesehen werden muß, welches eine Zunahme an Geist erfahren kann, so geht schon daraus hervor, daß der Urquell des Geistes, dessen Strahlen nur erst spärlich in die Seele fallen, durchaus unerkennbar und seinem Wesen und Wirken nach unergründlich sein müsse. Und hieran kann dadurch nichts geändert werden, daß Gott sich zu Zeiten seinen Auserwähl-

ten in deutlicherer Weise zu erkennen gibt, denn alle Offenbarungen unterliegen denselben Gesetzen, welche einmal für das Bewußtwerden des Geistigen, also auch für jede göttliche Inspiration von Gott selbst geordnet sind. Wollte man daher annehmen, es sei durch göttliche Offenbarungen irgendeiner Zeit und durch irgendwelche gottgesandte Personen den Menschen ein Wissen zu Theil geworden, welches über das Maß ihrer Fassungskraft hinausginge, so würde ihnen dieses vollkommen unnütz, also auch nicht von Gott gewollt sein und zur Bereicherung ihrer Kenntniß von höhern Dingen auch nicht das Mindeste beitragen. Eine Erkenntniß des Wesens Gottes kann also auch durch die Offenbarungen der heiligen Bücher auf keine Weise erreicht werden, und die Lehre über die Persönlichkeit Gottes und die göttlichen Eigenschaften fällt außer den Bereich des Wissens und der Wissenschaft. Gottes allgegenwärtige Nähe zu ahnen, seine unabläßige Einwirkung als Bedingung des Weltbestehens, ja selbst als den wichtigsten Factor unsers eigenen Wesens zu wissen und dennoch ihn nur verschleiert an den Thaten seines allwaltenden Geistes zu erkennen, ist die einzige und größte Prüfung, die den Menschen auferlegt ist; denn alle Freudigkeit, Zuversicht und Harmonie unsers unerforschlichen Daseins steht und fällt mit dieser Gewißheit, die nur in seltenen Fällen und in den Gemüthern weniger Begnadigten in voller Kraft vor die Seele tritt.

Die Ueberzeugung, daß Gott zwar der Anfang und der Urquell alles Wissens ist, jedoch seinem Wesen nach nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann, begleitet mich, indem ich den Mittelpunkt der christlichen Glaubenslehre, welcher kein anderer ist als die Lehre von der Person Christi, nochmals ins Auge fasse. „Alle Abweichungen von der richtigen theologischen

Anschauung", sagt Schleiermacher, „bestehen darin, daß die einen dem Göttlichen in Christo zu viel einräumen, die andern dem Menschen." Von der doketischen Ansicht, welche das Menschliche in Christo nur als wesenlosen Schein ansah, und der ebionitischen, welche, arm an Begeisterung, Jesum für einen gewöhnlichen, durch nichts von andern hochbegabten Männern unterschiedenen Menschen betrachtete, bis zu den wortreichen, aber dafür um so geistlosern Subtilitäten der gegenwärtigen confessionellen Unterscheidungslehren — haben sich alle Streitigkeiten um dieses Zuviel und Zuwenig gedreht. Die rechte Lösung der Frage, die stets wo anders gesucht wurde, als wo sie zu finden war, kann doch wol nur aus der tiefern Einsicht in die menschliche Natur hervorgehen; denn wenn Christus ein wahrer Mensch war, so durfte von ihm nichts ausgesagt werden, was seine Menschheit schlechterdings aufhebt und in die biblische Schilderung seines wahren Menschenthums tausend Widersprüche hineinerklärt. Diejenigen nun, die unserer Ansicht von der Natur des menschlichen Geistes und dem eigenthümlichen Verhältnisse, in welchem wir die seelische Subjectivität zu diesem Geiste erblicken, annehmen können, werden auch in Christo neben und in seiner menschlichen Seele eine übermenschliche Steigerungsfähigkeit geistiger Kräfte und geistiger Gaben ohne Aufhebung der bekannten Naturgesetze begreiflich finden; und die Kraft Gottes, welche in Christo war, und der Geist Gottes, welcher aus ihm sprach, wird unter dieser Annahme wol die Verherrlichung, aber nicht die Zerstörung der menschlichen Natur bewirken. Diejenigen aber, welche an das vollständige Aufgehen der menschlichen Persönlichkeit Christi in Gott glauben und also Christum selbst als den wahren, in die Hülle der Menschlichkeit eingegangenen Gott betrachten, werden mir zu diesem Glauben

und zu dieser Anschauungsweise ebenso vollberechtigt erscheinen; ich behaupte nur, daß eine solche Annahme nicht zu einem theologischen Wissen erhoben werden kann, da die Wissenschaft das einmal als wahr Erkannte nicht auch mit demselben Athemzug als unwahr bezeichnen kann, denn sonst würde sie einen Widerspruch zum Ausgangspunkt nehmen. Daß die Auferstehung und die Lehre von den letzten Dingen nicht mehr der Wissenschaft angehören können, geht aus dem Gesagten mit Nothwendigkeit hervor, und ebenso wird die Erlösung auch nur insoweit, als sie ein Ereigniß in dem bewußten Dasein des Menschen bildet, Gegenstand wissenschaftlicher Beurtheilung sein können.

Die sittliche Weltordnung, als das von Gott Gewollte, wird nicht mehr einer Macht gegenübergestellt werden können, welche als die das Göttliche bekämpfende und zerstörende gedacht würde; da das Geistige für uns gleichbedeutend mit dem Göttlichen ist, und da also das Böse, obgleich zur bösen That der Geist als mitwirkend gedacht werden muß, als solches nicht zugleich ein Geistiges sein kann. Ein radicales Böses kann deshalb nicht angenommen werden, weil eine angeborene Neigung des menschlichen Geistes zum Bösen nicht denkbar ist; denn man kann sich schlechterdings keinen Beweggrund denken, welcher den Geist, sofern man ihn als das handelnde Subject ansieht, bestimmen sollte, im Bewußtsein seiner unbedingten Freiheit das Ungeistige, seinem eigenen Wesen Widersprechende zu wählen. Unsere Ueberzeugung, daß das sich selbst Bestimmende im Menschen ein anderes als der Geist sein müsse, gewinnt also hierdurch eine neue Bekräftigung, und wenn dieses handelnde Subject als geschaffenes Wesen der Zeitlichkeit angehört, so kann für dasselbe der Gegensatz des Guten und Bösen auch nur mit

dem erwachenden Selbstbewußtsein entstehen. Hiermit ist indessen noch keineswegs die Thatsache erklärt, daß der Mensch von Haus aus zum Bösen geneigt ist, es muß vielmehr als Veranstaltung Gottes angesehen werden, daß die Anregungen der Außenwelt früher und kräftiger auf die erwachende Seele einwirken als der Geist, und diese ursprüngliche Beschaffenheit des vollkommen geschaffenen Menschen ist das Geheimniß Gottes, und, wenn man unter der Frage nach dem Ursprunge des Bösen dieses Geheimniß verstehen will, so hat man recht, dasselbe für das hier auf Erden immer Unbegreifliche zu erklären, keineswegs aber diese angeborene Neigung als das radicale Böse zu bezeichnen. Man wird es ein- für allemal aufgeben müssen, die Frage aufzuwerfen, woher der angeborene Selbsterhaltungstrieb, woher die Verwandtschaft zur Materie, woher der Zug der Seele zu der Sinnenwelt entstanden ist und aus welchen Gründen Gott den Menschen so und nicht anders geschaffen hat; denn sobald diese Fragen für lösbar erklärt werden, muß auch das Geschöpf den Schöpfer zur Rechenschaft ziehen können, weshalb er das vollkommene Schöpfungswerk durch die Möglichkeit des Bösen verunstaltete, und welches überhaupt die Zwecke sind, die er verfolgte. Wahrhaft großmüthig sind die Versuche zu nennen, die von einigen gemacht worden sind, Gott für die That der Zulassung des Bösen zu entschuldigen, und es ist von seiten des Höchsten gewiß dankbar zu erkennen, daß die Menschen doch schon einiges Segensreiche entdeckt haben, welches aus der Sünde und ihrem Gefolge, den Uebeln für die Bildung und Veredelung hervorgegangen ist.

Es ist im übrigen nicht zu umgehen, in das göttliche Wirken den Zweckbegriff zu setzen, obgleich diese Zwecke voll-

ständig unerkennbar sind und jenseit des Wissensmöglichen fallen, denn schon die Leiden, denen nicht allein das menschliche Geschlecht, sondern auch die Thiere unterworfen sind, deuten mit großer Bestimmtheit darauf hin, daß hinter zeitlichen Leiden ewige Vervollkommnungsziele liegen, zu deren Erreichung diese Leiden selbst nicht unwesentlich beizutragen geeignet sein müssen. Indem aber in Gott der Zweckbegriff gesetzt wird, wird Gott in die Endlichkeit hineingezogen, und es muß zugleich daran erinnert werden, daß damit ein Ausdruck gebraucht wird, der nicht für Gott, sondern nur für menschliche Thätigkeit paßt. Von göttlichen Zwecken zu reden heißt nur so viel, daß nicht der Zufall die Welt regiert.

Das Vorherwissen und die Vorherbestimmung Gottes sind demnach unerlaßliches Erforderniß, und wir werden anerkennen müssen, daß Prädestination im rechten Sinne weder die Allmacht Gottes beeinträchtigt, noch der menschlichen Freiheit in irgendeiner Weise zu nahe tritt.

Hiermit wären nun die allgemeinen Grundzüge angedeutet, unter deren Zugrundelegung sich eine Einigung der theologischen Wissenschaft mit den übrigen Wissenschaften vollziehen ließe. Indem nun die Wissenschaft in das Gebiet des Glaubens eingedrungen ist, hat nicht der letztere eine Beeinträchtigung erfahren, denn es ließe sich im Gegentheil mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Mehrzahl ein solches ihr dargebotenes Wissen verwerfen würde, um einen Glauben festzuhalten, der diesem Wissen geradezu entgegengesetzt wäre; diejenigen aber, die von der Wahrheit des hier Vorgetragenen überzeugt worden sind, werden nicht zugleich einen Glauben beibehalten können, der dieser Ueberzeugung widerspräche, sondern soweit das Wissensgebiet des einzelnen reicht, so weit hat sich sein individuelles Meinen

und Glauben in Wissen verwandelt, wenn auch vorerst nur in ein subjectives Wissen, das der Berichtigung fähig ist, und welches sich selbst seine Schranke setzt, wo für ihn das Gebiet des Glaubens beginnt.

Es ist einleuchtend, daß ein solches Resultat die verlorene Harmonie in dem denkenden Menschen wiederherstellen würde, daß die Aufgabe seines Lebens fortan nicht mehr eine selbstgewählte, sondern eine ganz allein durch Gott bestimmte sein würde und daß alle besondern Zwecke nur noch insofern einen Werth haben würden, als sie den einzigen stets vorleuchtenden Lebenszweck erreichen helfen. Ein neuer Geist und eine neue Freudigkeit würde den ganzen Menschen beseelen, ihn zu körperlicher Gesundheit und frischer Thatkraft führen und sein Gemüth mit Wohlwollen gegen andere erfüllen. Gelänge es also wirklich, auf den angegebenen Grundlagen die Einheit des Wissens und des Glaubens zu erbauen, so würde man nicht sagen können, daß hiermit blos ein theoretischer Gewinn erlangt worden sei, sondern da der Gedanke nicht ein Reich für sich, vielmehr nur die ideelle Seite der wirklichen Dinge ist, so ist mit der Harmonie der Gedanken auf unmittelbare Weise auch die Harmonie des praktischen Lebens gegeben. Wenn an sich richtige Ideen, durch misverständliche Auffassung und unlautere Beimischung unheilbare Krankheiten im Volks- und Staatsleben erzeugen können, welche schließlich in gewaltigen Zuckungen und Revolutionen zu Tage treten, so wird die Läuterung der verfälschten Ideen zu einem harmonischen Reich der Gedanken auch die Gesundheit und die Blüte der Staaten zurückführen helfen, und ohne eine solche wird der Zweifel und die Glaubensfeindschaft den Zwiespalt in das menschliche Zusammenleben hineintragen. Sowie die falsche Aufklärung eine Deesse Raison erschaffen konnte, so wird auch jede

unzeitgemäße Bevormundung der Geister die Aussöhnung der Wissenschaft mit dem Glauben verhindern, und man erwarte nicht, daß eine aufgedrungene Frömmigkeit etwas Anderes hervorbringen werde als eine tiefer und tiefer wurzelnde Feindschaft der so getrennten Gebiete; denn woraus wäre wol sonst die um sich greifende Gleichgültigkeit in Sachen der Religion entstanden, als aus der Ueberzeugung, daß der Geistliche lehrt, was er lehren muß, ohne selbst an die Wahrheit des Vorgetragenen zu glauben? und aus welchen Quellen würde der Fanatismus schöpfen, wenn nicht die einseitige Verstandesaufklärung höhnend gegen den frommen Glauben zu Felde zöge?

Wir betrachten daher die Aufgabe der Versöhnung des feindselig Getrennten nicht allein als eine hohe und heilige, an welcher sich die besten Kräfte versuchen sollten, sondern auch als eine entschieden praktische, in das profane und das religiöse Gebiet tief eingreifende und das menschliche Streben veredelnde. Wenn nun aber von solchen, die unsere Darlegung billigen und unsere Ueberzeugung theilen, die Frage aufgeworfen werden sollte, ob denn die so gewonnene Anschauung etwa durch Lossagung von den bestehenden Kirchengemeinschaften oder durch Sektenbildung ins Leben eingeführt werden solle, so antworten wir mit einem entschiedenen Nein! Denn wenn das göttliche Walten in allen Dingen das Vorbild unsers Handelns sein soll, so werden wir uns aus der Weltgeschichte erinnern, daß Gott langmüthig die Schwäche der Menschen trägt und selbst das Misbräuchliche noch lange duldet, während schon längst der Geist ein neues Princip erweckt hat, welches vielleicht anfangs in unscheinbar ärmlicher Gestalt erscheinend, in der Folge das Veraltete in Trümmer schlägt und beseitigt. Duldete nicht Gott noch zur

Zeit der Erzväter die Vielweiberei, obgleich die bessere Einsicht dieser Gottesmänner der Sitte schon längst widersprach? Hatte nicht Paulus die Sklaverei verdammt, indem er den Sklaven seinem Herrn zurückgab, ihn aber den christlichen Mitbruder Onesimus nannte? Und ist es nicht Langmuth Gottes, daß die sich Christen Nennenden sich in wüthendem Hasse bekämpfen, um gegenseitig religiöse Meinungen sich aufzuzwingen? Sollte nicht da der Boden sich aufthun und Freund und Feind verschlingen, damit solchen gottlosen Greuels ein Ende wäre?

Wenn Gott die Schwächen und Verirrungen der Sterblichen trägt, so hat der Mensch kein Recht, ihm andere Wege vorzuschreiben, indem er ungeduldig zusammenwirft, was Jahrhunderte erbauten. Er wird also bestehen lassen, was den Anforderungen der Mehrheit zeitweilig entspricht, jedoch stets bemüht sein, das Unhaltbare und Veraltete durch die Macht des geistigen Einflusses umzuwandeln. Kirchentrennungen und Sektenbildung würden von dem Augenblicke an nicht mehr nothwendig sein, in welchem sich die christliche Gemeinschaft dazu verstände, weder von Geistlichen noch von Laien ein formulirtes Bekenntniß zu fordern; denn nur die starre Satzung verhindert das Zusammenschließen der Einheit aus dem mannichfaltigen Einzelnen. Bestand doch das eigentliche Verdienst der Reformation nicht in der Aufstellung neuer Lehren, die wiederum des menschlichen Irrthums viel enthielten und immer enthalten werden, sondern ganz hauptsächlich in dem Grundsatz des beständigen Reformirens, welcher auf Glaubensfreiheit und freie Forschung gebaut ist. Und wird nicht der Verfall der protestantischen Kirche mit dem Tage eintreten, an welchem unabänderliche Satzungen aufgezeichnet werden, wie einst auf dem Concil von Trient?

Tragen wir also die gerade geltende Form der religiösen Gemeinschaft, die wegen des gläubigen Bedürfnisses der Mehrheit und vielleicht auch wegen ihres gedankenlosen Haftens am Alten nothwendig ist; und hoffen wir, ohne gewaltsam einzugreifen, daß der Geist der Erleuchtung und der Wahrheit die Irrthümer bannen, die Widersprüche aufklären, die Misbräuche allmählich vertilgen und die Einheit des Geistes in religiösen wie in weltlichen Dingen der hier auf Erden erreichbaren Vollkommenheit entgegenführen werde. Vergessen wir nicht, daß keine Glaubenslehre, auch wenn sie getreu dem biblischen Urtexte nachgebildet wäre, den besondern Anschauungen des einzelnen entsprechen könnte, daß kein Bekenntniß, keine Form der Gottesverehrung allen genügen würde; denn was an ihnen menschliche Zuthat ist, ist wandelbar und vergänglich und fällt der Zeit zum Opfer. „Der echte Ring ging vermuthlich verloren; denn dieser besaß die Kraft, bei Gott und Menschen angenehm zu machen.“

Erinnern wir uns, daß selbst der Mensch, das gottähnlichste Wesen der Schöpfung, als das unfertige, erst im Jenseits seiner Vollendung entgegensehende Geistwesen anerkannt werden mußte; daß gerade das unbewußte Auftreten seiner höchsten geistigen Anlagen auf eine zukünftige Umwandelung seines Daseins hindeutet, in welchem das Phänomen eines höhern, dem Wachleben abgewendeten innern Geistbewußtseins zur Wahrheit und zur verklärten neuen Wesenhaftigkeit erhoben wird, und daß nicht allein der Mensch in seiner Scheinexistenz, sondern die gesammte Natur ihre zeitliche Erscheinungsform dereinst gegen ihren wahren, nur im Geist zu durchschauenden Wesensgrund vertauschen wird.

Und indem wir so das Leben und Streben der Men-

schen betrachten, ist es den bekannten Nebelbildern zu vergleichen, welche, kaum ans Licht geboren, auch schon in unbestimmte Schatten zerfließen, um andern und wieder andern Bildern in wechselnder Verwandlung zu weichen. Und sowie dort im engen Rahmen der Schaubühne Bilder auf Bilder in buntem Gedränge der Erscheinung vor unsern Augen vorüberziehen, um endlich ihre letzte Verwandlung vom Markt des geschäftigen Weltlebens in die andächtige Stille der erleuchteten Kirche zu erfahren, aus deren Kreuzgängen sanfte Harmonien tönen, so wird auch am Ende der Tage die letzte Gestaltung des Irdischen und Vergänglichen erbleichen, und aus den verlöschenden Zügen werden die Linien eines wunderbaren Domes hervortreten, dessen Säulen das Himmelsgewölbe tragen und dessen Hallen alle Nationen der Erde fassen — und dies ist die unsichtbare Kirche, die dereinst ins Sichtbare treten wird, und die Gemeinschaft der Heiligen, die ihre Räume füllen wird.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.